اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۸ء

مدیر:

بشیر احمد ڈار

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۸ء)
مدیر	:	بشیر احمد ڈار
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۶۸ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۸۳
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۹ | اقبال ریویو: جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۸ء | شمارہ: ۲

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی ، پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لیے)

پاکستان	بیرونی ممالک
۱۵ روپیہ	۳۵ شلنگ یا ۵ ڈالر

قیمت فی شمارہ

۴ روپے	۹ شلنگ یا ۱٫۵۰ ڈالر

مضامین برائے اشاعت

مدیر ''اقبال ریویو'' ۲۳۔۹/ڈی ، بلاک نمبر ۶ ، پی ۔ ای ۔ سی ۔ ایچ ۔ سوسائٹی ، کراچی۔۲۹ کے پتہ پر ارسال فرماویں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔ اگر کسی مضمون کے ہمراہ ٹکٹ نہ بھیجے جائیں تو اسے واپس نہیں کیا جاتا ۔

ناشر و طابع : بی ۔ اے ۔ ڈار ، ڈائرکٹر ، اقبال اکادمی ، پاکستان ، کراچی
مطبع : زرین آرٹ پریس ، ۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

رساله

اتقان العرفان فی ماهیة الزمان

اس شمارے کے مضمون نگار

—:o:—

☆ حکیم محمود احمد برکاتی ، کراچی ، مشہور فاضل ، خیر آبادی مکتب فکر کے نامور فلسفی سید برکات احمد کے پوتے ہیں ۔

☆ محمد منور ، پروفیسر عربی ، گورنمنٹ کالج ، لاہور ۔

☆ ڈاکٹر سید محمد یوسف ، پروفیسر و صدر شعبہ عربی ، کراچی یونیورسٹی ۔

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مدیر : بی ۔ اے ڈار　　　　مدیر معاون : اے ۔ ایچ کمالی

جلد ۹　　　　جولائی ۱۹۶۸ء مطابق ربیع الثانی ۱۳۸۸　　　　شمارہ ۲

مندرجات

صفحہ

مقدمہ

سبحانک یا من ادارالزمان فاستدار علیٰ ھیئتہ و اقرالدھر فاستقر علیٰ فطرتہ ۔

والصلٰوۃ والسلام علیٰ من نبع من نفسہ المقدسۃ ینابیع الحکم و جریٰ من فیوضہ انھارالعلوم والکرم و علیٰ آلہ و اصحابہ الذین ھم نجوم الھدایۃ فی الظلم ۔

جب اللہ تعالیٰ نے مجھے مباحث حرکت[1] کے مکمل کرنے کی توفیق عطا فرمائی تو چوں کہ اس کے اکثر مباحث ، مباحث زمان سے متعلق ہیں اور مباحث زمان گویا مباحث حرکت کا تکملہ اور تتمہ ہیں اس لیے میں نے ارادہ کیا کہ مباحث زمان پر قلم اٹھاؤں اور ان پر تحقیقی نظر ڈالوں اور اس مسئلہ کے مالہ و ماعلیہ کو پیش کروں تاکہ پڑھنے والے کو معلوم ہو جائے کہ اس مسئلے میں حق کیا ہے اور وہ فلاسفہ کے گمراہ کن اور باطل نظریات سے گریز کرے ، پھر جب اللہ تعالیٰ نے جو وہ چاہتا تھا ، میری زبان پر جاری فرما دیا اور فلاسفہ نے زمان کے مسئلے میں جو گمراہیاں پھیلائی ہیں ان کے ابطال میں میری مدد فرمائی تو میں اپنے افکار کو قلم بند کر کے اس رسالہ کا نام ''اتتان العرفان فی ماہیۃ الزمان''[2] رکھا ، اللہ ہی توفیق دینے والا ہے اور اسی پر بھروسہ ہے ۔

ماہیت زمان کی تحقیق بیان طبعی سے بھی کی جاتی ہے اور بیان الٰھی سے بھی ، ہم پہلے بیان طبعی کریں گے اور اس کے بعد اس پر بحث و گفتگو کریں گے ۔

۱۔ نبراس الحرکت (مطبوعہ مطبع انوار احمدی الہ آباد ۱۳۳۵ھ) ۔
۲۔ مطبوعہ شاہی پریس لکھنؤ ۱۳۳۷ھ ۔

فصل اول

چوں کہ اس مسئلے میں فلاسفہ (مسلمین) کے قائد (ابن سینا) کی کاوش فکر ان کے نزدیک مستحسن ہے اور اس مسئلہ پر اس نے مفصل گفتگو کی ہے اس لیے ہم اس کی عبارت کو نقل کرنا ضروری سمجھتے ہیں ۔

شیخ[3] (ابن سینا) اپنی کتاب الشفا (فصل ۱۱ مقالہ ثانیہ ، فن اول) میں کہتا ہے :

''ہم کہتے ہیں : یہ ایک واضح بات ہے کہ ہو سکتا ہے دو متحرک ایک ساتھ اپنی حرکت کی ابتدا کریں اور ایک ساتھ ہی انتہا کریں مگر ان میں سے ایک بہت قلیل مسافت طے کرے اور دوسرا بہت زیادہ ۔ یہ تفاوت یا حرکت کے بطوء و سرعت کی وجہ سے ہوگا اور یا درمیانی وقفہائے سکون کی وجہ سے جیسا کہ ایک جماعت کا خیال ہے ، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دو متحرک ایک ساتھ آغاز حرکت کریں اور دو مساوی مسافتیں طے کریں لیکن ان میں سے ایک آخر مسافت تک اپنی حرکت کی انتہا کرے اور دوسرا ہنوز نہ کر سکے اور یہ تفاوت اسی اختلاف مذکورہ کی وجہ سے ہوگا اور ان حالتوں میں سے ہر حالت میں ہر حرکت کے مبدء سے اس کے منتہیٰ تک اس معینہ حرکت سے بعینہ اتنی ہی مسافت طے کرنے کا امکان ہو گا یا سکون سے ساتھ معینۃ الترکیب حرکت سے اتنی ہی مسافت طے کا امکان ہوگا اور اس مسافت کا زیادہ حصہ سریع حرکت کے ساتھ طے کرنے کا امکان ہوگا جو وقفہائے سکون کے ساتھ مخلط ہو یا اس مسافت کے کم تر حصے کو بطی حرکت کے ساتھ قطع کرنے کا امکان ہو گا جو وقفہائے سکون کے ساتھ مخلط ہو ، یہ صورت ہمیشہ یکساں رہتی ہے ، اس سے مبدء و منتہیٰ کے درمیان حرکت و سرعت کے اعتبار سے ایک محدود امکان ہوگا اور اگر ہم اس سے نصف مسافت فرض کریں اور اسی انداز کی تیزی یا سستی حرکت فرض کریں تو اس مسافت کی ابتدا اور انتہا کے درمیان دوسرا امکان ہو گا اس میں نصف مسافت اس سرعت و بطوء کے ساتھ قطع کرنا ممکن ہوگا اور اس طرح اس مفروضہ نصف کے منتہی اور پہلے منتہی کے کے درمیان بھی ، چنانچہ جو امکان نصف سے ہوتا ہے اور نصف تک ہوتا ہے وہ دونوں مساوی ہوں گے اور ان دونوں میں سے ہر ایک امکان ، پہلے کے مفروضہ امکان کا نصف ہوگا ۔

۳- وفات ۱۰۳۶/۴۲۸ ۔

اور تم چاہو تو اس متحرک کو مکان میں در حقیقت سبب قرار دے لو یا کسی جزء متحرک کو جو متحرک کے مشابہ ہو (سبب قرار دے لو) اور اگر تم چاہو تو قطع کی جانے والی شے کا نام مسافت (کسی طرح بھی) رکھ لو تو بھی اس کی وجہ سے اس چیز کا حکم نہیں بدلے گا جس کے ہم درپے ہیں ، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ثابت ہو گیا کہ یہ امکان منقسم ہے اور ہر وہ چیز جو منقسم ہو وہ مقدار ہوتی ہے یا ذو مقدار (مقدار والی) لہذا یہ امکان مقدار سے عاری و خالی نہیں ہو گا اب اس کی مقدار یا تو مقدار مسافت ہوئی یا کوئی دوسری مقدار ، اگر مقدار مسافت ہوئی تو لازم آئے گا کہ جو چیزیں مسافت میں مساوی ہوں وہ اس امکان میں بھی مساوی ہوں حال آں کہ درحقیقت ایسا نہیں ہے ، معلوم ہوا کہ وہ مقدار ، مقدار مسافت کے علاوہ دوسری کوئی مقدار ہے تو (سوال یہ ہے کہ) وہ مقدار متحرک ہے یا نہیں ؟ مقدار متحرک تو نہیں ہے ، ورنہ متحرک اعظم کی مقدار کو بھی اعظم ہونا چاہیے اور ایسا نہیں ہوتا ۔ تو معلوم ہوا کہ نہ مقدار متحرک ہے نہ مقدار مسافت اور یہ معلوم ہے کہ خود حرکت ذات مقدار نہیں ہے نہ نفس نہ مقدار ۔ اس حرکت کی تیزی و سستی اور جب حرکات ، حرکت میں اور سرعت و بطوء میں متفق ہوتی ہیں اور اس مقدار میں مختلف ہوتی ہیں اور کبھی حرکت سرعت میں مختلف ہوتی ہے اور اس مقدار میں متفق ہوتی ہے اسطرح متقدم و متاخر سے ، ایسے وقوع حرکات کے امکان کے لیے جو مسافت محدود کا مقتضی ہے ایسی مقدار ثابت ہو گئی جو مقدار متحرک ہے نہ مقدار مسافت اور نہ نفس حرکت ۔ یہ مقدار قائم بنفسہ نہیں ہو سکتی اور ہو بھی کیسے سکتی ہے جب کہ وہ مقدر (صاحب مقدار) کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے اور ہر ختم ہو جانے والی شے یا تو کسی موضوع میں ہوگی یا ایسے موضوع والی ہوگی جس میں مقدار ہو لہذا یہ مقدار موضوع سے متعلق ہے ۔

اور یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کا موضوع اول متحرک کا مادہ ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اگر وہ بلاواسطہ مادہ ہو تو مادہ اس کی وجہ سے اعظم اور اصغر ہو جائے گا اس لیے وہ موضوع میں دوسری ہیئت کے واسطے سے ہوگا اور یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ ہیئت قار کے واسطے سے ہو جیسے بیاض و سواد ، ورنہ یہ ہوگا کہ مادہ میں اس ہیئت کی مقدار مادہ ہی میں دوسری مقدار حاصل کرے جو قار ہو ۔

اب صرف یہی صورت باقی رہی کہ ہیئت غیر قارہ کی مقدار ہو اور یہ ہیئت وہ حرکت ہے جو ایک مکان سے دوسرے مکان تک اور ایک وضع سے دوسری وضع تک جن کے درمیان ایسی مسافت ہو جس میں حرکت وضعیہ جاری ہوتی ہے اور یہی مقدار وہ چیز ہے جسے ہم زمان سے موسوم کرتے ہیں ۔''

شیخ الرئیس کے اس بیان میں بہت سے مقدمات ہیں جن سے قطع نظر کرنے کے باوجود یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر زمان مقدار حرکت ہو (جیسا کہ اس نے ثابت کرنا چاہا ہے) تو یا حرکت توسطیہ کی مقدار ہوگا یا حرکت قطعیہ کی۔ حرکت توسطیہ بسیط ہونے کی وجہ سے غیر ممتد ہے اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ زمان اس کی مقدار ہو، رہی حرکت قطعیہ تو تمہیں معلوم ہے کہ وہ حقیقت اعتباریہ ہے اور خارج میں موجود نہیں ہے، پھر یہ کسطرح ممکن ہے کہ زمان جو خارج میں موجود ہے اس چیز کی مقدار ہو جو خارج میں موجود نہیں ہے۔

اب ہم اس اعتراض کو رؤساء فن کی عبارت میں تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔
رؤساء[۴] فن نے کہا ہے کہ بُعد، امتداد، اتصال اور حرکت کا قسمت وہمیہ کے قابل ہونا، حرکت کی طبیعت میں داخل نہیں ہے کیوں کہ حرکت کسی بالقوہ شے کے کمال اول کا نام ہے یا کسی چیز کے قوت سے فعل کی طرف آنے کا، اس لیے اس کی ماہیت میں تقدر اور اتصال داخل نہیں ہے بلکہ اتصال اس کو مسافت کی جہت سے ہوتا ہے تو اتصال در اصل مسافت میں پایا جاتا ہے اور اتصال مسافت، حرکت کا مقارن ہے، تو حرکت، بحسب اتصال مسافت اس کے لیے مقدار کے وجود کی مقتضی ہوتی ہے اور یہی زمان متصل ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ کا قول ہے کہ یہاں دو اتصال یعنی اتصال مسافی اور اتصال حرکی نہیں ہیں بلکہ اتصال مسافی، اتصال حرکت ہونے کی وجہ سے وجود زمان کی علت ہے تو اتصال مسافی دراصل مسافت سے قائم ہے اور حرکت میں اتصال مسافت کے سوا کوئی اور اتصال نہیں ہے بلکہ اتصال مسافت، حرکت کی طرف منسوب ہے اور اس اتصال نے اتصال حرکی اور امتداد پیدا کیا ہے ورنہ حرکت بذاتہا اس طرح ممتد نہیں ہے کہ امتداد اس کی حقیقت میں داخل ہو چناں چہ جب حرکت اپنی ذات کے اعتبار سے اخذ کی جاتی ہے تو وہ ممتد اور متصل بذاتہا نہیں ہوتی بلکہ وہ ایسی حقیقت ہے جس کے معنی ابتدا اور انتہا میں متفقہ ہیں اور اس کی ذات میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور جب اس معنی کی حقیقت کا امتداد مسافی کے ساتھ لحاظ کیا جاتا ہے تو وہ نفس امتداد مسافی کے ساتھ ممتد اور اس پر منطبق ہوتی ہے گویا یہ معنی ایک ایسی حقیقت ہوتا ہے جو حرکت توسطیہ اور اتصال مسافی کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے اور یہی حرکت قطعیہ سے مراد ہے اور اس وقت اس کا ماہیات حقیقیہ سے ہونا وحدت طبعیہ کے نہ ہونے

۴۔ میر باقر داماد کی طرف اشارہ ہے۔ اس نے ''المقالۃ التلویحیہ'' میں یہ بات کہی ہے۔ مترجم۔

کی وجہ سے نہیں صحیح ہو سکتا کیوں کہ اس کا ایک جز حرکت کے ساتھ قائم ہے اور دوسرا مسافت یا اس کے قائم مقام کے ساتھ ، لہٰذا یہ حرکت ایک اعتباری ذات واحدہ ہوئی اگرچہ خارج میں اپنے دونوں اجزا کے ساتھ موجود ہو ۔

ہم نے جو کچھ عرض کیا اس کی تصدیق ''الافق المبین'' میں میر باقر داماد[۵] کے قول سے ہوتی ہے ، وہ کہتے ہیں :

''حرکت کے لیے کمیت ، مقدار مسافت کی جہت سے ہوتی ہے ، اسی (مقدار مسافت) کی زیادتی و کمی سے وہ (حرکت) کم اور زیادہ ہوتی ہے اور اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حرکت کے لیے کمیت مسافت کی جہت سے عارض ہوتی ہے اور مسافت کے لیے دوسری کمیت ہوتی ہے بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ کمیت حرکت ہی کمیت مسافت ہے اور زیادتی و کمی حرکت ، کمیت مسافت کی وجہ سے ہوتی ہے جیسا کہ کسی جسم میں سیاہی کے حل ہو جانے کی صورت میں ہوتا ہے ۔ اور اس طرح حرکت کے لیے ایک کمیت ، زمان کی جہت سے ہوتی ہے اور چوں کہ مسافت کی طرح حرکت بھی متقدم و متاخر اجزا پر منقسم ہوتی ہے اس لیے اس کے لیے تعداد بھی ہوتی ہے ، البتہ مسافت کے اجزاء متقدمہ وجود میں اجزاء متاخرہ کے ساتھ ہوتے ہیں ۔ مگر حرکت کے اجزاء متقدمہ و متاخرہ اُفق زمان میں وجود کے لحاظ سے ساتھ نہیں ہو سکتے اور اسی طرح (حرکت کے لیے کمیت) زمان کی جہت سے اس وقت ہوتی ہے جب وہ اجزاء متقدمہ و متاخرہ کی طرف منقسم ہوتا ہے لیکن یہ مسافت کی جہت سے حاصل ہوتا ہے اس لیے کہ زمان حرکت سے تقسیم ہوتا ہے اور حرکت ، مسافت سے اس لیے کہ اتصال مسافت ، اس حرکت کے لیے اتصال ہوتا ہے جو زمان متصل بذاتہ کی علت ہوتی ہے اور اس کا انفصال ان دونوں حرکتوں کے لیے انفصال ہے جو ان دونوں متصل بذاتہا زمانوں کے لیے علت ہیں لہٰذا تقدم و تاخر اس جہت سے کہ وہ حرکت کے لیے ہیں ، حرکت کے ساتھ محسوب ہوں گے اس لیے کہ حرکت اپنے اجزاء کے ساتھ متقدم و متاخر شمار کی جاتی ہے چناں چہ حرکت کے لیے ، مسافت میں تقدم و تاخر کی حیثیت سے تعداد ہوتی ہے اور مقدار مسافت کے مقابلہ میں مقدار ہوتی ہے ۔

اب تمہارے لیے آسان ہو گیا کہ حقیقت زمان کی طرف توجہ کرو کہ وہ جب تک اپنے اتصال پر رہے مقدار حرکت ہے اور جب متقدم و متاخر پر منقسم ہو جائے تو عدد حرکت ہے ، تقدم و تاخر زمانی کے ساتھ نہیں بلکہ انقسام مسافت کے تابع کی حیثیت سے ، لیکن جب تم اس کی مقدار اور تعداد کا مسافت کے لحاظ

۵- وفات ۱۰۴۱/۱۶۳۱ -

نہیں بلکہ قبلیت و بعدیت انفکاکیہ کے لحاظ سے اعتبار کرو گے تو تمھارا یہ اعتبار دور میں واقع ہونے کا باعث ہوگا ۔

پھر فلاسفۂ اسلام میں سے بعض حضرات زمان کو قبلیت و بعدیت انفکاکیہ کی جہت سے وجود غیر قار کے طور پر ، مقدار حرکت کہتے ہیں ، اور بعض حضرات وجود قار فی‌العقل کے طور پر ، یعنی اس حیثیت سے کہ عقل اس کے اجزاء متقدمہ و متاخرہ کو جمع کر سکتی ہے اور حق کے قریب تر اور ذوق تحقیق کے لیے خوش گوار یہ ہے کہ حرکت کا وجود ذہنی جب کہ وہ حدوث ارتسام کے لحاظ سے ہو غیر قار ہے اور بقا کے لحاظ سے قار ہے گویا زمان وجود بقائی قار ذہنی کے لحاظ سے مقدار حرکت ہے ۔

اس کے علاوہ زمان کے اور معنی ہیں اور وہی صحیح تر ہیں ، حرکت ممتدہ جب تک اپنے اتصال پر رہے ، وجود کی کسی نہ کسی قسم کے ساتھ خارج میں موجود ہے اور اگر افق زمان میں اس کے اجزاء مفروضہ کے لحاظ سے اس کا وجود قار نہ ہو تو اس وقت زمان اپنے مجموعہ کے وجود کے لحاظ سے مقدار حرکت ہے ، وجود کی یہ قسم اعیان میں وعاء (ظرف) دہر کے لحاظ سے ہے !“

تم سمجھتے ہو کہ میر باقر کی یہ عبارت اس بات پر نص ہے کہ کمیت حرکت ہی کمیت مسافت ہے اور کمی و زیادتی ، کمیت مسافت کی وجہ سے ہی حرکت کو عارض ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ موصوف چاہے بالعرض ہی ہو حرکت قطعیہ ہی ہے کوئی دوسری حرکت نہیں ، اس لیے کہ حرکت توسطیہ ان اوصاف سے عاری ہے تو حرکت قطعیہ ، حرکت توسطیہ اور حرکت کی طرف منسوب امتداد مسافت سے حاصل ہوتی ہے اور بدیہی بات ہے کہ اس کا ایک جز متحرک کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور دوسرا مسافت کے ساتھ ، اس لیے حرکت قطعیہ ، حقیقی واحد کی حقیقی ماہیت نہیں بن سکتی اور اس لیے خارج میں موجود نہیں ہو سکتی ، چاہے اس کے اجزا خارج میں موجود ہی کیوں نہ ہوں ، تو زمان اگر وجود بقائی قار ذہنی کے لحاظ سے مقدار حرکت ہے جب کہ میر باقر داماد نے کہا ہے تو زمان قطعاً خارج میں موجود نہیں ہو سکتا اور اگر اس کے وجود عینی کے لحاظ سے مقدار حرکت ہو جو میر کی نظر میں صحیح تر ہے تو یہ متحقق ہو چکا ہے کہ زمان کا وجود عینی کی مقدار ہونا اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب اس کا محل کوئی ایسا امر ہو جو خارج میں موجود ہو اور یہ محل چوں کہ ان حقائق اعتباریہ میں سے ہوتا ہے جو خارج میں حاصل نہیں ہوتیں اس لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ ایسے زمان کے وجود کا محل ہو جس کی وحدت شخصی و حقیقی ہو ۔

خلاصہ یہ کہ زمان جب مقدار حرکت کا نام ہے تو یا حرکت توسطیہ کی مقدار ہوگا اور حرکت توسطیہ کوئی امر متصل و ممتد نہیں ہے جو زمان اس کی مقدار بنے یا حرکت قطعیہ کی مقدار ہوگا مگر یہ حرکت اگرچہ متصل و ممتد ہے مگر خارج میں موجود نہیں ہے۔

فصل دوم

حرکت اور زمان میں تلازم کی تحقیق

اس موضوع (ماہیۃ الزمان) کے بہترین مسائل اور نفیس جواہر میں سے کہ جن سے عموماً کتابیں خالی ہیں حرکت اور زمان کے درمیان تلازم کی تحقیق ہے۔ اب تک اس راہ میں جو بھی نکلا اس کے قدموں کو لغزش ہوئی اور گمراہ ہوا چناں چہ ہم اس پر گفتگو کرتے ہیں۔

فلاسفہ کا کہنا ہے کہ حرکت اور زمان دونوں لازم و ملزوم ہیں اس لیے کہ (۱) حرکت بغیر زمان کے نہیں پائی جاتی کیوں کہ (الف) حرکت نام ہے ''الخروج من القوة الی الفعل تدریجاً'' (کسی شے کے قوت سے فعل کی طرف آنے) کا اور تدریج بغیر زمان کے نہیں پائی جاتی (ب) حرکت، مرتبہ سرعت وبطوء سے منفک نہیں ہوتی اور سرعت و بطوء کی حقیقتیں زمان کے بغیر قائم نہیں ہو سکتیں (۲) اور زمان نام ہے مقدار حرکت کا اس لیے دونوں (حرکت و زمان) ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے، اسی کا نام ''تلازم'' ہے۔

(ہمارا اس پر اعتراض یہ ہے کہ)فلاسفہ کے یہاں مسلم ہے کہ لازم اور ملزوم کے درمیان علاقۂ عقلیہ ہونا چاہیے اس طرح کہ ایک دوسرے کی علت موجبہ ہو یا دونوں علت ثالثہ کے معلول ہوں اور ان دونوں کے درمیان وہ (علۃ ثالثہ) علاقہ اقتضائیہ پیدا کرتی ہو اور ظاہر ہے کہ ان دونوں حرکت و زمان میں سے کوئی بھی دوسروں کے لیے علت موجبہ اور دوسرا اس کا معلول نہیں ہے کیوں کہ (الف) زمان اس قابل نہیں ہے کہ حرکت کی علت بنے اس لیے کہ زمان مقدار حرکت کا نام ہے اور مقدار عرض ہے اور حرکت اس کا محل ہے اور ان کے نزدیک یہ محال ہے کہ عرض اپنے محل کے لیے علت بنے ورنہ عرض، عرض نہیں رہے گی (ب) اور حرکت بھی، زمان کی علت موجبہ نہیں ہے اگرچہ اس کے لیے شرطیت کی سبیل ہو جیسا کہ تمہیں ابھی معلوم ہوگا (ج) (جب یہ دونوں ایک دوسرے کے لیے

علت و معلوم نہیں ہو سکتے) تو ضروری ہوا کہ یہ دونوں کسی تیسری چیز کے لیے کیفیت تلازم کے ساتھ علت نہیں تو فلاسفہ کا بیان ہے ''کہ ان دونوں کا حال کیفیت تلازم میں ہیولیٰ اور صورت کے حال کی طرح ہے تو جس طرح صورت من حیثیت ہی صورت ہیولیٰ مشخصہ کی علت کی جزء ہے اس طرح حرکت بماہی حرکت وجود میں علت یا شرط کی جزء ہے اور جس طرح ہیولیٰ شخصیہ صورت شخصیہ من حیثیت ہی شخصیہ کے لیے بوجہ ما علت ہے اس طرح زمان حرکت کے تشخیص و تعین کی شرط ہے'' اس طرح فلاسفہ نے ، حرکت و زمان کے تلازم پر جو دور کا شبہ وارد ہوتا تھا ، اس کو دفع کیا ہے ، چناں چہ صاحب ''افق المبین لکھتے'' ہیں :

بعید نہیں ہے کہ تمہیں گمان ہو کہ حرکت جب تک موجود مشخص نہ ہو زمان کی علت نہیں بن سکتی اس لیے کہ علت وجود میں معلول پر مقدم ہوتی ہے اور وجود بعینہ تشخص یا اس کے مساوی ہوتا ہے اور زمان، حرکت کے مشخصات میں سے ہے ، اور اگر وہ مشخصات میں سے نہ ہو تو حرکت کا وجود ، اُنق زمان میں مطلق پایا ہی نہ جائے اس لیے کہ حرکت ، سرعت و بطوء سے جدا ہو کر پائی ہی نہیں جاتی اور یہ دونوں وجود زماں سے منفک نہیں ہیں بلکہ اس زمان کے تعین سے منفک نہیں ہیں اس لیے سرعت معینہ ، بعینہ زمان کے لحاظ سے ہوتی ہے اور جب یہ صورت ہو تو لازم آئے گا کہ زماں حرکت پر مقدم ہو تو اگر زمان مقدار حرکت ہو اور حرکت زمان کے لیے علت ہو تو حرکت کا زمان پر تقدم لازم آئے گا ۔ اس طرح ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے پر مقدم ہوگا اور یہ محال ہے ۔''

پھر فاضل موصوف نے اس شبہ کے جواب کی طرف توجہ کی مگر شبہ کی باریکی و متانت کی طرف اس کا خیال نہیں گیا اور وہ یہ نہیں سمجھا کہ یہ بہت مشکل اعتراض ایراد ہے ، بہر حال اس نے جواب دیا :

تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ حرکت بما ہی حرکت وجود زمان کی شرط یا اس کی علت کا جزو ہے اور زمان حرکت کے تشخص و تعین کی شرط ہے ، جیسا کہ تمہیں ہیولیٰ و صورت میں بتایا گیا ہے کہ صورت ، من حیث ہی صورت ما علت مشخصہ کی جز ہے اور ہیولیٰ شخصیہ بوجہ ما صورت شخصیہ من حیث ہی صورت شخصیہ کے تشخص کی علت ہے پھر حرکت متعینہ شخصیہ (بماہی متعینہ شخصیہ) زمان کے لا نہایت تک دراز ہونے یا بالفعل متناہی اور تناہی کے خاص مرتبہ پر ہونے کی علت ہوتی ہے پھر زمان اس تعین کے لحاظ سے مقدار غیر متناہی والی یا خاص تناہی والی حرکت کی علت ہوتا ہے اور یہ ثابت کیا جانا ضروری ہے کہ کسی چیز کا معلول بما ہو معلول ، یہ ضروری نہیں ہے کہ اس شے کے تشخص کا

معلول ہو ، الا یہ کہ علت جاعل ذات و فاعل وجود ہو اس لیے کہ عقل تعین میں جاعل و فاعل سے مجعول معلول کے بالا تر ہونے سے منکر ہے اور یہ تمام علل و معلولات میں نہیں ہے اور نہ علیت و معلولیت میں ہے ، تو اب لازم نہیں آتا کہ زمان حرکت شخصیہ بماہی شخصیہ کا معلول ہو اگرچہ وجود میں تشخص سے جدا نہ ہو ، تو آیا اس حرکت کی طبیعت ، جو محل زمان ہے ، نہ ہر کسی پائی جانے والی حرکت کی طبیعت ، اور اس کا تشخص زمان کے ساتھ مطلقاً مشروط ہے یعنی کسی بھی حرکت کا تشخص نہ کہ اس حرکت کا تشخص جو کہ محل زمان ہے اس طرح دور لازم نہیں آئے گا ۔'' (الافق المبین)

فاضل موصوف کے جواب شبہ کا خلاصہ یہ ہے کہ دور لازم نہیں آتا اس لیے کہ حرکت اور زمان کا حال ہیولیٰ اور صورت کے حال کی طرح ہے کیوں کہ حرکت بما ہی حرکت جز علت زمان یا وجود زمان کی شرط ہے ۔ چنانچہ حرکت موجدہ (پائی جانے والی حرکت) کو وجود زمان پر تقدم ذاتی حاصل ہے اور زمان مطلق اس سے متاخر بالذات ہے پھر زمان مطلق حرکت کے تشخص و تعین کی شرط ہے گویا حرکت ، زمان مطلق سے مشخص ہوئی اور حرکت مطلقہ زمان مطلق کی علت ہوئی اور زمان اپنے وجود میں حرکت مطلقہ کا محتاج ہوا اور حرکت شخصیہ ، زمان مطلق سے مشخص ہوئی تو حرکت شخصیہ اپنے وجود میں زمان مطلق کی — خواہ وہ کوئی سا زمان ہو — محتاج ہوئی پھر حرکت متعینہ متشخصہ اس (زمان) کی علت ہوئی بخوبیا کیوں کہ زمان 'لانہایت' تک دراز ہے یا متناہی بالفعل ہے تناہی کے ایک خاص مرتبے تک ، پھر زمان اس تعین کے اعتبار سے حرکت کے غیرمتناہی یا مقدار کا مرتبہ خاص تناہی رکھنے والی ہونے کی علت ہے ۔ اس طرح دور لازم نہیں آتا ۔ بعینہ یہی حال ہیولیٰ اور صورت کا ہے اس لیے کہ صورت من حیثیت ہی صورت ما ہیولیٰ الشخصیہ کی علت کا جزء ہے اور ہیولیٰ الشخصیہ بوجہ ما صورت شخصیہ من حیثیت ہی صورت شخصیہ کی علت ہے اور یہ لازم نہیں ہے کہ معلول شے ، معلول الشخصیہ بھی ہو جس سے یہ لازم آتا ہے کہ زمان شخصیت حرکت کی علت بھی ہو اس لیے کہ یہ اس علت کی شان ہے جو جاعل ذات اور فاعل وجود ہو کیوں کہ عقل اس سے انکار کرتی ہے کہ جاعل فاعل ، تحصل میں مجعول مفعول سے کم مرتبہ ہو اور یہ قانون تمام علل و معلولات میں نہیں ہے ، تو یہاں یہ لازم نہیں آتا کہ زمان حرکت شخصیہ بما ہی شخصیہ کا معلول ہو اگرچہ وجود میں تشخص سے جدا نہ ہو اس لیے کہ اس حرکت کی طبیعت جو محل زمان ہے نہ کہ ہر اس حرکت کی طبیعت جو کہ پائی جائے اور

اس کا تشخص زمان مطلق کے ساتھ مشروط ہے ، یعنی کسی بھی حرکت کا تشخص نہ کہ اس حرکت کا تشخص جو کہ محل زمان ہے ، اب دور لازم نہیں آئے گا ۔ (خلاصہ)

فاضل موصوف کے اس جواب شبہ پر متعدد اعتراضات وارد ہوتے ہیں ۔

پہلا اعتراض

باریک بین نگاہ سے یہ پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ زمان مطلق ، حرکت مطلقہ و شخصیہ کے مشخصات میں سے ہے ، تو حرکت کا تشخص زمان سے حاصل ہوتا ہے اور زمان اس کا مشخص ہوتا ہے اور حرکت عرض ہونے کی وجہ سے زمان کے محل میں 'حال'[۶] ہوتی ہے اور اس لیے زمان سے متاخر ہوتی ہے کیوں کہ یہ بدیہی ہے کہ عرض اپنے موضوع و محل سے متاخر ہوتی ہے اور فلاسفہ کے مسلمات میں سے ہے کہ عرض کا موضوع اس کے مشخصات میں سے ہوتا ہے اس لیے عرض اس کے مشخصات میں سے ہوگی تو اگر زمان حرکت کے لیے مشخص ہو تو دور سے کوئی مفر نہیں ہے ۔

دوسرا اعتراض

حرکت چاہے موجد زمان ہو یا اس کی جزء علت ہو یا اس کی شرط ہو ، مشخص لازمی ہوگی کیوں کہ ظاہر ہے کہ جو چیز جانب فاعل میں ہوگی وہ ممکن نہیں ہے کہ مبہم ہو اور اس کا فرق فاعل اور باقی علل کے درمیان خصوصاً جب کہ جانب فاعل میں ماخوذ ہو ایسا فرق ہے جس کا کوئی فارق نہیں ہے تو بذاتہ حرکت مشخص ہوگی اور اگر خصوصیت بما ہو خصوصیت کی علیت (علت ہونے) میں کوئی دخل نہ ہو تو ناگریز ہے کہ حرکت متشخص قبل زمان ہو اور جب یہ مسلم ہے کہ زمان حرکت کے مقومات شخصیہ میں سے ہے تو ناگزیر ہوا کہ حرکت زمان سے متشخص ہو اور یہ صریح دور ہے ۔

تیسرا اعتراض

فاضل نے دفع دور کے سلسلے میں جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زمان کا وجود حرکت مطلقہ پر موقوف ہے اور حرکت کا تشخص زمان پر موقوف ہے تو زمان تو اپنے وجود میں حرکت کا محتاج ہے اور حرکت اپنے (وجود میں نہیں) تشخص میں زمان کی محتاج ہے اس لیے دور لازم نہیں آتا ۔ تو اس

۶- حلول کیے ہوئے ۔

بیان کے دونوں مقدمے محل نظر ہیں ، پہلا مقدمہ (کہ زمان اپنے وجود میں حرکت کا محتاج ہے) یوں محل نظر ہے کہ اگر زمان حرکت کا محتاج ہوگا تو یا حرکت مطلقہ کا ہوگا یا حرکت خاصہ کا ، اگر حرکت مطلقہ کا محتاج ہوگا تو (سوال یہ ہے کہ) کیا حرکت مبہمہ بماہی مبہمہ کا محتاج ہوگا ؟ تو یہ صریح البطلان (کھلم کھلا باطل) ہے یا وہ تاج ہوگا ایسی حرکت کا جو ایک خاص تعین کے ساتھ متعین نہیں ہے اگر بتعین ما (عام تعین کے ساتھ) متعین ہو ، تو حرکت زمان سے قبل متعین ہوئی اس لیے اپنے تعین کے حصول میں زمان کا محتاج نہیں ہوگا اور دوسری (حرکت خاصہ کی) صورت میں حرکت مطلقہ قبل زمان متعین ہوئی ۔

دوسرا مقدمہ یوں محل نظر ہے کہ اگر حرکت اپنے تشخص میں زمان کی محتاج ہے تو (سوال یہ ہے کہ) آیا زمان کی محتاج ہے تو صراحۃً محال ہے اور اگر زمان مطلق یعنی بغیر کسی خاص تعین کے زمان کی محتاج ہے تو یہ لازم آئے گا کہ زمان کے بدل جانے سے حرکت کی خصوصیت نہ بدلےاور اگر کسی خاص متناہی کے ساتھ مخصوص زمان کی محتاج ہے تو زمان کا تعین حرکت کے تعین کی علت ہونا چاہیے حال آں کہ فلاسفہ کا قول ہے کہ حرکت کا تعین ، زمان کے متعین و متناہی بتناہی خاص ہونے کی علت ہے ۔ چنانچہ دور سے کوئی مفر نہیں ہے ۔

چوتھا اعتراض

فلاسفہ کا قول ہے کہ حرکت متعینہ متشخصہ اپنے ثبات کی طرف سے زمان کے لانہایت تک دراز ہونے یا تناہی کے ایک خاص رتبہ پر باالفعل متناہی ہونے کی علت ہے ۔ اس قول کا حاصل صرف یہ ہے کہ حرکت جب متشخص و معین ہوگئی تو غیر متناہی یا ایک خاص درجہ تک متناہی زمان کی علت ہو گئی اس لیے کہ حرکت کی شخصیت کا مثلاً اقتضا یہ ہے کہ وہ ساعت کا ایک (کسی) حصے میں ہو اور اس میں یہ قباحت ہے کہ حرکت اور اس کی خصوصیات کا تعین زمان کی جانب سے ہؤا جیسا کہ انھوں نے مانا ہے کہ حرکت کا تشخص زمان سے ہوتا ہے ۔ تو (سوال یہ ہے کہ) یا زمان مطلق سے ہو گا یا زمان معین سے ؟ اگر زمان مطلق سے تشخص حرکت حاصل ہو جیسا کہ انھوں نے کہا ہے کہ حرکت شخصیہ زمان مطلق سے متشخص ہوتی ہے تو اس میں یہ قباحت ہے کہ وہ حرکت جو زمان مطلق سے متشخص ہو وہ زمان مطلق کی ہی طلب گار ہوتی ہے نہ کہ ایک خاص درجہ تک متناہی زمان کی (زمان خاص کی) اس لیے کہ اس قسم کی حرکت کو تمام زمانوں کے ساتھ مساوی نسبت ہوتی ہے علاوہ ازیں اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ حرکت متشخصہ کا وجود زمان مطلق سے

وابستہ ہے تو اگرچہ یہ حرکت زمان مطلق سے متشخص ہوئی بایں معنی کہ زمان کے خاص ہونے کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے مگر یہ بات تو بدیہی ہے کہ یہ حرکت زمان کے کس خاص فرد متناہی بدرجہ خاص یا غیر متناہی - ہی سے متشخص ہوئی تو لا محالہ یہ زمان (یہ فرد زمان) حرکت شخصیہ پر مقدم ہوگا ۔ تو (جب یہ صورت ہے) تو حرکت کے بذاتہا و بشخصہا نہایت متعینہ یا لانہایت تک درازی کے متقضی ہونے کے کوئی معنی نہیں ہوئے -

اور اگر زمان معین سے تشخص حرکت حاصل ہو تو دور کے لازم آنے میں کوئی خفا اور پوشیدگی ہی نہیں ہے -

پانچواں اعتراض

جب یہ کہا گیا ہے کہ اگر زمان تشخص حرکت کی شرط یا حرکت شخصیہ کی علت ہو جو کہ اس کی محل ہے تو لازم ہے کہ زمان جوہر ہو اس لیے کہ ''حال'' کا محل ، کا لیے علت ہونا حال جوہری میں ہوتا ہے نہ کہ عرض میں ، اس کا جواب یہ ہے کہ محقق طوسی[7] نے ''شرح اشارات'' میں صراحت کی ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ طبیعۃ عرض اپنے محل کے تشخص کی علت ہو اس لیے کہ وضع ، کم ، کیف اور این مشخصات جسم میں سے ہیں ، ہاں طبیعت حال کا طبیعت محل کا لیے علت ہونا عرضیت کے منافی ہے اس لیے کہ یہ حال جوہری ہی میں ہوتا ہے ، جیسے کہ صورت ، ہیولیٰ کی بنسبت ہوتی ہے اور زمان حرکت کے تشخص کی علت ہوتا ہے نہ کہ مطلقاً حرکت کی اس لیے اس کا جوہر ہونا لازم نہیں آتا ۔

میں (سید علامہ) کہتا ہوں ، تمھیں پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اعراض اگر اپنے محال و موضوعات کے لیے متشخص ہوں تو ان کی طبیعتیں اُن کے وجود کے لیے علت ہوں گی تو صورتیں ہوں گی ، اس لیے حال عرض اور حال جوہری کے درمیان کوئی فرق نہیں رہا -

یہ مسئلہ کی بہت مشکل شکل ہے اور ہم اس پر مفصل لکھ چکے ھے ، اس پر ایک نگاہ ڈال لو ۔

یاد رکھیے حرکت و زمان میں دور کے شبہ کی دشواری کو محقق طوسی نے بھی تسلیم کیا ہے اور اس دشواری کا ذکر اپنے اس رسالہ میں کیا ہے جو انھوں نے اپنے ایک معاصر کے نام لکھ کر بھیجا تھا اور جس میں چند اشکالات علمیہ وارد

۷- نصیرالدین طوسی ف ۱۲۷۳/٦٧٢ -

کیے تھے ۔ محقق طوسی کہتے ہیں :

یہ طے ہے کہ سرعت و بطوء کی ایک حد معین پر ہونے کے علاوہ حرکت کا وجود ممتنع ہے ، توضروری ہوا کہ حرکات شخصیہ من حیث ہی شخصیہ کے وجود میں سرعت اور بطوء کو دخل ہو اور سرعت و بطوء کی ماہیت زمان کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی تو اس طرح حرکات، شخصیہ کی علیت میں زمان کو دخل ہوا اب یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ حرکت معینہ وجود زمان کی علت ہو ۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ حرکت من حیث ہی حرکت تو زمان کی علت ہے اور حرکت من حیث ''ہی حرکت ما'' (حرکت مطلقہ) زمان سے متشخص ہوتی ہے ، اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ صورت من حیث ہی تو صورت ہیولیٰ پر سابق ہے مگر من حیث ہی ''صورت ما'' ہیولیٰ سے متشخص ہوتی ہے ، یہ کہنا اس لیے ممکن (اور صحیح) نہیں ہے کہ حرکت من حیث ہی حرکت زمان کی علت نہیں ہے ورنہ تمام حرکات کو زمان کی علیت میں دخل ہوتا بلکہ حرکت بحیثیت حرکت معینہ کے زمان کی علت ہے ۔ اس اشکال کے حل کی کیا شکل ہے ؟

صدر شیرازی[۸] کہتے ہیں کہ اس اشکال کا کوئی جواب کسی کی طرف سے ہم نے نہیں پایا اور پھر اپنے مذاق کے مطابق خود ایک جواب دینے کی زحمت کی ہے مگر جو بھی اس جواب کو سنے گا تعجب کرے گا ، ہم نے ''الحجۃ البازغہ'' میں اس جواب کا اچھی طرح رد کیا ہے ۔ اس کتاب میں اس مبحث کی تفصیل درج کی ہے ۔

بہرحال یہ ثابت ہو گیا کہ زمان و حرکت کے درمیان تلازم پر دور کے شبہ کا کوئی توڑ نہیں ہے ۔

فصل سوم

(فلاسفہ کے اس قول کی تحقیق کہ زمان مقدار حرکت فلک اعظم ہے)

ہم نے فصل اول میں کتاب الشفاء سے شیخ کا جو اقتباس دیا ہے اس سے تمہیں معلوم ہو گیا کہ (فلاسفہ کے نزدیک) زمان مقدار حرکت ہے اور اس کی وضاحت انھوں نے اس طرح کی ہے کہ ایسا امکان جو حرکات کو پھیلاتا ہے ، زمان وہی ہے ۔ امکان سے ان کی مراد وہ امر ہے جس میں حرکات واقع ہوتی ہیں یعنی ایک ایسا امر ممتد (وسیع ۔ دراز) جو قطع مسافت کے لیے وسعت رکھتا ہے

۸- صدرالدین شیرازی ف ۱۰۵۰ھ ۔

(پھیلتا ہے) ، اور ایسا اس ظاہر ہے انقسام پذیر ہوگا اور وہ چیز جو انقسام پذیر (قابل انقسام و تقسیم) ہو وہ یا مقدار ہوگی یا ذو مقدار ، فی الجملہ یہاں بداہۃً مقدار ہے ، اب یہ مقدار ، ممکن نہیں ہے کہ یہ مقدار ، محرک کے لیے یا مسافت کے لیے یا متحرک میں قرار پذیر ہیئت کے لیے مقدار ہو تو ضروری ہوا کہ وہ مقدار ، متحرک میں قرار ناپذیر ہیئت (ہیئۃ غیر قارہ فی المتحرک) کی مقدار ہو اور یہ (ہیئۃ غیر قارہ) صرف حرکت ہی ہو سکتی ہے ، یہ ہے خلاصہ ان کے بیان کا !

فلاسفہ کے اس بیان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر اس بیان سے تمہارا مقصد یہ ہے کہ زمان ، ہر حرکت کی مقدار اور اس کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ تم نے نفی کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''زمان مقدار ہے مگر محرک کے لیے یا مسافت کے لیے یا متحرک میں قرار پذیر ہیئت کے لیے مقدار نہیں ہے'' اور اثباتی انداز میں کہا ہے ''زمان ، متحرک میں قرار نا پذیر ہیئت کے لیے مقدار ہے اور یہ ہیئت صرف حرکت ہی ہو سکتی ہے ۔''

تو تمہارے اس بیان سے یہ لازم آتا ہے کہ زمان واحد شخصی متصل نہ ہو ، بلکہ واحد حقیقی بھی نہ ہو ، اس لیے کہ اس وقت ہر حرکت کا زمان وہ ہوگا جو اس کے ساتھ قائم ہو—اور حرکات یا تو مختلف بالجنس ہوتی ہیں اور حرکت ہر مقولے میں اس مقولہ کی عین ہوتی ہے—جیسا کہ بعض فلاسفہ کا خیال ہے اور یا حرکت مقولہ نہیں ہوتی بلکہ حرکات کے لیے اس کی عام مقوم ہوتی ہے ، اپنی ماتحت اجناس پر تشکیک کے ساتھ مقول ہوتی ہے اور اصناف ایسے مقولے کے تحت داخل نہیں ہیں جس میں حرکت واقع ہوتی ہے اور یا حرکت نفس مقولہ ان ینفعل ، چلیے دونوں مذہبوں کی بنا پر زمان وحدت حقیقتہ کے ساتھ واحد نہیں ہوگا اور تیسرے مذہب کی بنا پر زمان واحد بالشخص نہیں ہوگا ۔ اس لیے کہ زمان عرض ہے جو حرکت میں ''حال'' ہے (حرکت اس کی محل ہے) اس لیے محل کے بدل جانے سے بدل جایا کرے گا ، اور اس طرح اس (زمان)کا محل (حرکت) متحرک کے ساتھ قائم ہے اور متحرکات مختلف ہیں ، تو حرکت واحد بالشخص کیسے ہو سکتی ہے (جس کی وجہ سے) زمان واحد بالشخص اور متصل بنفسہ ہو ، اور یہ (بھی) لازم آئے گا کہ دو زمان (زمانے) ساتھ ساتھ ہوں جس طرح دو حرکتیں ساتھ ساتھ ہوتی ہیں ۔

مختصر یہ ہے کہ اس بیان کے مفاسد کے لیے دائرہ نطق تنگ ہے اس لیے ان مفاسد کے دفع کرنے کے لیے باقر داماد کی فلسفیانہ رگ پھڑکی ، وہ اُٹھے اور

اپنی کتابوں ''الافق المبین'' اور ''الصراط المستقیم'' میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ : ''زماں مقدار حرکت فلکی ہے نہ کہ ہر حرکت کی مقدار اور نہ وہ (زماں) ہر حرکت کے ساتھ قائم ہے'' ۔

چنانچہ وہ ''الافق المبین'' میں کہتے ہیں :

یہاں ایک شک کیا جا سکتا ہے ہم اس کا ازالہ اور تحقیق حقیقت کرتے ہیں ، ممکن ہے تم یہ گمان کرو کہ ہر حرکت لازماً ذی مقدار ہوتی ہے اور زماں عموماً مقدار حرکات ہوتا ہے تو اس طرح ہر حرکت ، زماں کی تابع ہوتی ہے اور زماں اس کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو تخصیص باطل ہو گئی ورنہ پھر یہ صورت (فرض کرنا) ہوگی کہ بعض حرکات بے مقدار باقی رہیں تو ضروری یہ ہے کہ دونوں کا خیال کیا جائے تو حرکت کے زماں سے مقدار حاصل کرنے اور زماں کے حرکت کے ساتھ قیام میں فرق ختم ہو گیا تو جو چیز کسی چیز کی مقدار بنی اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اس کے ساتھ عارض ہو اور اس کے ساتھ قائم ہو بلکہ اکثر مبائن شے کی مقدار کا اندازہ انطباق اور موازات (مقابلے) سے کیا جاتا ہے اور یہ جو ثابت کیا گیا ہے کہ زماں حرکت سے متعلق ہے اور اس کی ہیئت ہے ہر حرکت کے ساتھ متعلق نہیں ہے اور حرکت کے متعلق جو یہ ثابت کیا ہے کہ ہر حرکت زماں سے مقدار حاصل کرتی ہے نہ یہ کہ ہر حرکت زماں کی محل ہے تو اس وقت تمہارے ان دو اقوال میں سے کہ (۱) زماں ہر حرکت کی مقدار ہے اور یہ کہ (۲) حقیقت و انیت زماں ہر حرکت سے متعلق ہے'' - پہلا قول صحیح ہے نہ کہ دوسرا اور تمہارے ان دو اقوال میں سے کہ (۱) ذات حرکت سے زماں اس طور پر متعلق ہے کہ اس کو عارض ہوتا ہے اور (۲) اور یہ کہ ذات زماں حرکت سے علیٰ سبیل العروض متعلق ہے ۔ دوسرا قول صحیح ہے نہ کہ پہلا ، کیوں کہ زماں ذات حرکت کو عارض ہوتا ہے کوئی اور شے نہیں ، نہ یہ ہیئت زماں کی متبع ہے تو یہ بات واقعہ نہیں ہے کہ ذات شے جب طبیعت شے سے متعلق ہو تو ضروری ہے کہ طبیعت شے اس سے خالی نہ ہو اس لیے کہ وہ حرکات جن کی وجود میں ابتدا اور انتہا ہوتی ہے (خواہ وہ کسی طور پر کیوں نہ ہو) ان سے زماں متعلق نہیں ہوتا اور حرکت فلک اقصیٰ سے متعلق زماں سے مقدار حاصل کرتی ہے اور اس طرح تمام حرکات اس حرکت کے غیر (اس سے مختلف) ہیں ، بہرحال دوسری حرکات کی مقدار زماں بناتا ہے نہ اس طرح کہ زماں ، حرکات کی مقدار ہے جو اس میں حلول کیے ہوئے ہے بلکہ اس طرح کہ وہ مقدار اس کے ساتھ ہے جیسے وہ مقدار جو ذراع[۹] میں ذراع کی لکڑی کے بقدر ہوتی ہے اور تمام چیزوں کی مقدار کا اندازہ اس سے کیا جاتا ہے ، اس لیے جائز و ممکن ہے کہ زماں واحد ،

۹- ایک پیمانہ ۔

ایک سے زیادہ حرکات کی مقدار ہو ۔‘‘ (الافق المبین ۔ میر باقر داماد)

میر باقر داماد کے اس قول سے یہ بات واضح ہو گئی کہ زمان مقدار ہے جو فلک اقصیٰ کی حرکت کے ساتھ قائم ہے اور (دنیا کی) تمام حرکتیں فلک اقصیٰ کی حرکت کے ساتھ اس قائم ہونے والی مقدار سے ناپی جاتی ہیں اور زمان اس مقدار قائم بہ حرکت فلک اقصیٰ کا نام ہے نہ کہ حرکات مختلفہ کے ساتھ قائم ہونے والی ہر مقدار کا چناں چہ حرکات مختلفہ کا زمان ان کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ تمام حرکات، فلک اعلیٰ کی حرکت کے ساتھ قائم ہونے والی مقدار سے ناپی جاتی ہیں ۔

اور ان کی وہ مشہور دلیل جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس (مذکورہ بالا) بات پر دلالت نہیں کرتی اس لیے کہ اس دلیل سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہاں ایک امکان اور پھیلاؤ ہے جس میں حرکات پھیلتی ہیں اور یہ امکان نہ حرکت ہے نہ سرعت و بطوء ہے نہ مسافت ہے نہ متحرک ہے نہ ان دونوں کی مقدار ہے اور نہ ہیئت قارۂ جسم کی مقدار ہے ۔ اس لیے لامحالہ ہیئت غیر قارۂ جسم متحرک کی مقدار ہے اور نہ یہ دلیل اس پر دلالت کرتی ہے کہ زمان، فلک اعظم کی حرکت کی مقدار ہے تو جب تک اس دلیل کے ساتھ دوسرے مقدمات نہ بڑھائے جائیں یہ فلاسفہ کے مفید مقصود نہیں ہو سکتی اس لیے علامہ تفتا زانی[۱۰] نے ’’تہذیب الکلام‘‘ میں فرمایا ہے :

’’رہی حقیقت زمان تو کہا گیا ہے کہ وہ مقدار حرکت فلک اعظم ہے اس لیے کہ چوں کہ اس میں کمی و بیشی کا تفاوت ہوتا رہتا ہے وہ کم متصل ہے اور چوں کہ وہ قرار ناپذیر ہے اس لیے ہیئت غیر قارہ یعنی حرکت کی مقدار ہے اور چوں کہ اس کی فنا ممتنع ہے اس لیے وہ حرکت مستدیرہ کی مقدار ہے (مستقیمہ کی نہیں) اس لیے کہ حرکت مستقیمہ منقطع ہو جاتی ہے اور چوں کہ اس سے تمام حرکات ناپی جاتی ہیں اس لیے وہ مقدار ہے نہ کہ اس کی سرعت کی وجہ سے ۔‘‘

تو جب تک اس دلیل کے ساتھ اس قسم کے مقدمات نہ بڑھائے جائیں گے دلیل تام و کامل نہیں ہوتی ۔

اور اگر تمہارا مطلب (مراد) یہ ہے کہ ’’زمان محدد جہات[۱۱] کی حرکت کی مقدار ہے اور ایسی حرکت، حرکات میں سب سے زیادہ ظاہر اور وسیع ہوتی ہے‘‘

۱۰۔ علامہ سعدالدین تفتا زانی ف ۷۹۲ھ/۱۳۸۹ ۔
۱۱۔ فلک الافلاک مراد ہے ۔

جیسا کہ فاضل باقر کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے تو اس پر :

پہلا اعتراض

یہ وارد ہوتا ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت محدد ، وضعیہ ہوتی ہے اور ہم مبحث حرکت[۱۲] میں ثابت کر چکے ہیں کہ حرکت اینیہ اور حرکت وضعیہ میں فرد تدریجی کی حرکت قطعیہ سے مغائرت بدیہی ہوتی ہے اس لیے کہ ان دونوں حرکتوں کا فرد تدریجی ایسی ہیئت غیر قارہ ہوتا ہے جوفیئت کے ساتھ جسم کی مکان کی طرف نسبت سے حاصل ہوتا ہے—اور اس ہئیت کا عدم قرار صرف اس چیز کے عدم قرار کی وجہ سے متصور ہو سکتا ہے جو اس (ہئیت) میں حاصل ہوتی ہے اور احاطہ کی نسبت اس وقت تک غیر قار نہیں ہو سکتی جب تک کہ دونوں منتسبین (باہم دگر منسوب) میں سے کسی ایک میں عدم قرار نہ ہو اور یہ دونوں منتسب صرف جسم اور سطح جو کہ مکان ہے ہو سکتے ہیں اور جسم اس قار ہے اور اسی طرح سطح بھی قار ہے اور سطح اس وقت بالعرض غیر قار ہوتی ہے جب کہ اس کی طرف ہئیت غیر قارہ کے ساتھ عدم قرار منسوب کیا جائے تو ضروری ہوا کہ جسم متحرک میں ایسی ہئیت غیر قارہ ہو جس کا عدم قرار سطح کی طرف منسوب ہو اور اس ہئیت کی طرف منسوب ہو جو اس کے احاطہ سے بالعرض حاصل ہوئی ہے اور حرکت قطعیہ کا یہی مطلب ہے ، اسی پر حرکت وضعیہ کو قیاس کیجیے لہذا فرد تدریجی حرکت وضعیہ میں بدایۃً متحقق ہوتا ہے اور وہ ہئیت غیر قارہ ہے اور دلیل سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ زمان ، متحرک کی ہئیت غیر قارہ کی مقدار ہے چاہے یہ حرکت ہو یا مسافت کا فرد تدریجی ، اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ زمان خاص طور پر حرکت کی مقدار ہو چاہے حرکت فلک اعظم ہو یا کسی اور متحرک کی حرکت !

دوسرا اعتراض

اگر زمان مقدار حرکت ہو ، خواہ وہ کسی بھی متحرک کے ساتھ قائم ہونے والی حرکت کی مقدار ہو یا فلک اعظم کی حرکت کی مقدار ہو بہر حال ناممکن ہے کہ وہ حرکت توسطیہ کی مقدار ہو اس لیے کہ حرکت توسطیہ بسیط ہوتی ہے ، لہذا اگر زمان مقدار ہوگا تو حرکت قطعیہ کی مقدار ہوگا اور اسی فاضل (میر باقر داماد) نے ثابت کیا ہے کہ حرکت قطعیہ مرکب ہوتی ہے

۱۲- ملاحظہ ہو الحجتہ البازغہ ص ۲۶۶ و نبراس الحرکتہ ۔

حرکت توسطیہ اور اتصال مسافی سے نہ اس حیثیت سے کہ وہ اتصال مسافی ہے بلکہ اتصال حرکی ہونے کی حیثیت سے ، اس طرح وہ ایک حقیقت اعتباریہ ہوئی اور اس وحدت بھی اعتباری ہوئی جو خارج میں موجود نہیں ہے ، تو اس (ایسی اعتباری اور غیر موجود فی‌الخارج حرکت) کی مقدار وہ شے کیسے ہو سکے گی ، جو واحد بالشخص ہو اور خارج میں موجود ہو ، ہم (حرکت کے بیان میں) اس کی تفصیل کر چکے ہیں[۱۳] ۔

تیسرا اعتراض

جیسا کہ مفصلاً بیان ہو چکا ہے فلاسفہ کے نزدیک زمان مقدار حرکت فلک اقصیٰ کا نام ہے اور اس قول کی انہیں ضرورت یوں پیش آئی کہ ان کے نزدیک نفس‌الامر (حقیقت) میں حرکت فلک اعظم (اقصیٰ ۔ اعلیٰ) وسیع تر ، سریع تر ، قدیم تر حرکت ہے ، کوئی حرکت اس سے سابق و قدیم نہیں ہے اس لیے وہی اس لائق ہے کہ اس سے سال ، مہینے اور مدتیں ناپی اور شمار و حساب کی جائیں اور فلاسفہ کا کہنا ہے کہ حرکت فلک الافلاک (اعلیٰ ۔ اقصیٰ ۔ اعظم) خالص حرکت وضعیہ ہوتی ہے ، اس (فلک) کی یا اس کے اجزا کی کوئی حرکت این میں نہیں ہوتی بلکہ وضع میں ہوتی ہے اور وضع ان (فلاسفہ) کے نزدیک عبارت ہے کسی شے کی اس ہیئت سے جو اس شے کے بعض اجزا کو بعض سے نسبت دینے سے اور اس شے کو امور خارجیہ سے نسبت دینے سے حاصل ہوتی ہے ۔ لہذا وضع میں حرکت کے لیے جو بدن میں نقل (انتقال) کا نام ہے ، ضروری ہوا کہ متحرک کی سطح اور اس کے حاوی یا محوی کی سطح کے اجزا میں نسبت کا اس طرح اختلاف ہو کہ سطح کا کچھ حصہ قطع کیا جائے پھر اس میں سے کچھ دوسرا حصہ ، تاکہ اختلاف ہیئت کا تصور کیا جا سکے اور ہیئت جب (سراسر ایک امر) انتزاعی ہے تو ان ہیئات انتزاعیہ میں لازمی ہے کہ متحرک اولاً اپنے منشاء میں حرکت کرے اور اس کا منشاء صرف متحرک حاوی کی سطح اور فلک محوی کی سطح کے اجزا کا اختلاف نسبت ہے اور چوں کہ یہ منشاء (ایک امر) انتزاعی ہے اس لیے اس کے لیے ایک (اور) منشاء کی ضرورت لاحق ہوئی کیوں کہ اجزاء حاوی کا اجزاء محوی سے اختلاف نسبت اجزا حاوی کی اجزا محوی پر حرکت کے بغیر متصور نہیں ہو سکتا ، چنانچہ یہاں پہلے اجزاء حاوی کی سطح محوی پر حرکت لازمی ہوئی تاکہ اجزاء سطح حاوی کا سطح محوی سے اختلاف نسبت رونما ہو

۱۳ ۔ الحجۃالبازغہ اور نبراس‌الحرکۃ میں ۔

پھر اس اختلاف کے بعد اجزاء سطح محوی کے لحاظ سے اختلاف رونما ہو اور اس میں شک نہیں ہے کہ پہلی حرکت یعنی اجزاء سطح حاوی کی سطح محوی پر حرکت ایک ایسی حرکت ہے جس پر حرکت کا مفہوم صادق آتا ہے اس لیے کہ وہ قوت سے فعل کی طرف تدریجاً خروج ہے (اور یہی حرکت کی تعریف ہے) اس سے ثابت ہوا کہ حرکت کے لیے اجزاء مقدار بداھتہ ہیں اور یہ حرکت ، حرکت اینی نہیں ہو سکتی کیوں کہ یہ بدیہی ہے کہ فلک اقصیٰ کے لیے مکان نہیں ، جو اس کے لیے این متصور ہو ۔ ہاں یہ صورت نکالی جا سکتی ہے کہ این کی یہ تعریف کر کے اس کو عام کر دیا جائے کہ مکان یا حیّز میں متحرک کی حرکت کرنے کے سبب سے ہیئت حاصلہ کو این کہتے ہیں ۔ لیکن یہ ان کی اصطلاح نہیں ہے اس لیے یہ حرکت ان کے نزدیک حرکت اینیہ نہیں ہو سکتی اور نہ حرکت وضعیہ ہو سکتی ہے ، کیوں کہ وضع اس ہیئۃ کو کہتے ہیں ، جو دو نسبتوں کے اختلاف سے حاصل ہو اور وہ (وضع) اس حرکت کا مرتبۂ ثالثہ (تیسرے مرتبہ) میں معلول ہے اور نہ یہ حرکت کیفی ہو سکتی ہے نہ کمی ، الحاصل یہ حرکت مقولات اربعہ (این ، وضع ، کیف ، کم) سے خارج ہے ، لامحالہ اس کے لیے زمان کی ضرورت ہے ، یہی حال ، اجزاء سطح حاوی اور اجزاء سطح محوی کے درمیان اختلاف نسبت کا ہے ، اس میں شک نہیں ہے کہ متحرک حاوی نے جب سطح محوی پر حرکت (شروع) کی تو یہ اختلاف قوۃ سے فعل میں آ گیا اس لیے یہ حرکت بھی ان کے نزدیک کسی شمار میں نہیں ہے چہ جائے کہ کسی مقولے کے تحت داخل ہو اور اس کے لیے مقدار اور زمان کی ضرورت ہو ۔

اور اس طرح ہیئۃ وضعیہ کا اختلاف بھی حرکت ہے یہاں تک کہ فلاسفہ نے بھی اسے حرکت کہا ہے اور اس کی مقدار ہوتی ہے یہاں تک کہ فلاسفہ نے اس (مقدار) کو زمان کہا ہے تو دو پہلی حرکتوں کے لیے یا تو مقدار نہیں ہوگی اور یہ ان کے نزدیک باطل ہے اور یا مقدار ہوگی اور وہ لامحالہ مقدار حرکت وضعیہ ہوگی ، تو انھیں کیا ہوگیا ہے کہ انھوں نے آخری (تیسری) حرکت کی مقدار کو زمان سے تعبیر کیا ہے اور حرکت سابقہ (پہلی اور دوسری حرکتوں) کو زمان نہیں کہتے حالاں کہ وہ دونوں (سابقہ) حرکتیں اس آخری اور بعد کی حرکت (حرکت وضعیہ) سے پہلے اور مقدم و سابق ہیں ۔

یہ ہے (حقیقت حال) ۔ تم اس پر اچھی طرح غور کرو تاکہ تم پر یہ واضح اور آشکار ہو جائے کہ ان کے مزعومات حق سے بعید تر ہیں ۔

چوتھا اعتراض

اس دلیل کی اساس ان کے اس اصول پر ہے کہ زمان متصل ہے اور کمی و بیشی کی صلاحیت رکھتا ہے اور کلام کیا جاتا ہے اس (زمان) کے متصل ہونے پر ، اور الجزد الذی لایتجزیٰ کے ابطال پر اور اس کے مقدار حرکت ہونے پر مگر اس کا مقدار حرکت ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ (حرکت) ہیئۃ غیر قارہ ہے کچھ اور نہیں حالاں کہ تمہیں معلوم ہوگیا ہے کہ فردتدریجی بھی ہیئۃ غیر قارہ ہے اس لیے وہ (زمان) اس (فردتدریجی) کی بھی مقدار ہوا ۔

الحاصل زمان کا کم متصل غیرقار مقدار حرکت ہونا محض ظن و تخمین ہے ، یقین کی طرف یہ راہ نہیں جاتی ۔ تفصیل الحجۃ البازغہ (فی حکمۃ اللہ البالغہ) میں ہے ۔

فصل چہارم

حقیقت زمان کی تحقیق بیان الٰہی سے

فلاسفہ نے زمان پر اس طرح استدلال کیا ہے ”کہ حادث بعد (بعد میں پیدا ہونے والا) جب تک کہ اس کے لیے وجود سے قبل عدم نہ ہو اس کی قبلیت بعدیت کے ساتھ نہیں پائی جا سکتی ، یہ قبلیت اس قبلیت اور تقدم کی طرح نہیں ہے جو ایک کو دو سے ہوتی ہے اور نہ یہ قبلیت نفس عدم کی وجہ سے ہے اس لیے کہ عدم جس طرح پہلے ہو سکتا ہے اس طرح بعد میں بھی ہو سکتا ہے تو اگر وہ (عدم) بالذات قبل ہو تو یہ صورت جائز نہ ہو اور نہ یہ قبلیت ذات فاعل ہی ہے ، اس لیے ذات فاعل جس طرح قبل ہو سکتی ہے اس طرح بعد بھی ہو سکتی ہے اس لیے کسی چیز کی کسی چیز سے قبلیت غیر قارالذات اور بذاتہ متصل ہے کیوں کہ یہ ممکن ہے ، کہ ایک ایسا متحرک فرض کیا جائے جو ایک مسافت قطع کرے کہ اس حادث کا حدوث انقطاع حرکت کے ساتھ ساتھ ہو لٰہذا ابتداء حرکت اس حادث سے قبل ہو ، اس لیے اس حرکت اور حدوث حادث کے درمیان نئی نئی قبلیات و بعدیات ہوں ، جو اجزاء مسافت و حرکت کے مطابق ہوں چناں چہ قبلیات و بعدیات ، مسافت و حرکت کا سا اتصال رکھتی ہیں ، اس سے یہ ثابت ہوا کہ ہر حادث سے قبل ایک ایسا موجود ہوتا ہے جو قارالذات اور مقدار کی طرح متصل ہوتا ہے ، وہی زمان ہے “

حاصل یہ کہ ایسی قبلیت و بعدیت کا وجود جو جمع نہ ہو سکیں ، زمان پر دلالت کرتا ہے ، اس لیے کہ زمان ہی وہ شے ہے جس کو ایسی قبلیت و بعدیت جو جمع نہ ہو سکیں لاحق ہوتی ہیں ، کیوں کہ قبلیت و بعدیت زمان کو بذاتہ لاحق ہوتی ہیں کسی اور شے کی وجہ سے نہیں ، اور دوسری اشیاء کو لاحق ہوتی ہیں تو زمان ہی کی وجہ سے -

اگر تمہیں اس مقام کی تفصیل مطلوب ہے تو میر باقر داماد کا قول سنو جو ''الافق المبین'' میں ہے :

''یونانی اسلامی فلاسفہ'' (''الفلاسفۃ الیونانیۃ الاسلامیۃ'') کے نظریہ کی وضاحت یہ ہے کہ ''حادث بعد کے قبل جب تک کوئی شے نہ ہو اس کے قبل و بعد کے لیے ممکن نہیں ہے کہ وہ دونوں تقرر (تعین) میں ایک ساتھ ہوں اور یہ عدم امکان (امتناع) دو کے عدد پر ایک کی قبلیت کی طرح نہیں ہے نہ دوسری ایسی اشیاء کی طرح ہے جن میں یہ ممکن ہے کیوں کہ ان میں قبلیت کے بعد بعدیت کا تجدد باطل ہے ، اور نہ یہ عدم امکان ، نفس عدم ہے کیوں کہ عدم بعد ہوتا ہے اور نہ ذات فاعل ہے ، کیوں کہ وہ پہلے ، ساتھ اور بعد ہوتا ہے ، معلوم ہوا کہ یہاں کوئی دوسری شے ہے جو مسلسل ادلتی بدلتی رہتی ہے ، خلاصہ یہ ہے کہ وہ عدم جس کو قبلیت عارض ہوتی ہے ، اس اعتبار سے کہ وہ طبیعت عدم کا ایک فرد ہے ، یہ مستبعد نہیں ہے ، کہ اس سے یہ قبلیت زائل ہو جائے اور بعدیت عارض ہو جائے اور پھر یہ قبلیت اور بعدیت دونوں کسی دوسری چیز کی طرف منقلب ہو جائیں اور یہ بھی مستبعد نہیں ہے کہ وہ عدم اس طرح سے واقع ہو کہ اس کو ابتداء امر میں صرف بعدیت عارض ہونے کا امکان ہو ، قبلیت عارض ہونے کا نہیں ، جس طرح یہ ممکن ہے کہ ابتدا میں اسے صرف قبلیت عارض ہو ، بعدیت نہیں ، اس لئے کہ طبیعت عدم بحیثیت طبیعت اپنے افراد کا تحقق میں تعاقب نہیں چاہتی اور نہ یہ چاہتی ہے کہ اس کے افراد میں سے کوئی فرد قبلیت و بعدیت کے ساتھ مختص ہو جائے اور نہ یہ چاہتی ہے کہ اس عدم کا اختصاص اس معین حادث کی طرف نسبت کی وجہ سے قبلیت سے ہو اس لیے کہ اس حادث کا عدم اس حیثیت سے کہ وہ اس حادث کا عدم ہے بالفعل ہوتا ہے اور بحیثیت عدم کے اس کا انکار نہیں کرتا کہ اس کو بعدیت عارض ہو ابتداء میں یا قبلیت کا معروض ہونے کے بعد ، اس طرح ذات فاعل اس سے انکاری نہیں ہے کہ قبل یا ساتھ یا بعد ہو ، بلکہ یہ سب کے سب نفس الامر میں متحقق ہوتے ہیں ، اس عدم کا اختصاص کسی بھی جہت سے اس شے سے مقارن ہوتا ہے جو طبیعۃ متجددہ متصرمہ کی ایک فرد ہے ، تو اب جو چیز بعض افراد کا بعض کے اعتبار سے قبلیت کے ساتھ اور بعض کا بعدیت کے ساتھ اختصاص چاہتی ہے وہ ہے ان افراد کا طبیعۃ متجددہ متصرمہ ہونا نہ کہ کچھ اور تو اب قبلیت کا معروض قبل بذاتہ اور بعدیت کا معروض بعد بذاتہ ہوا تو جس طرح

موجودیت اس چیز کی طرف منتہی ہوتی ہے کہ وجود عین ذات موجود ہو اس طرح وہ موجود بذاتہ ہوتا ہے ، اب ثابت ہو گیا اس چیز کے لیے جس کو وہ لازم ہو کہ طبعاً متجدد و متصرم[۱۴] ہو ، اور واجب ہوتا ہے کہ یہ بات علی الاتصال (مسلسل) ہو اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ ایسا کوئی متحرک فرض کیا جائے جو ایسی مسافت طے کرے کہ اس حادث کا حدوث ، انقطاع حرکت کے ساتھ ہو ، اس طرح حرکت کی ابتدا حادث سے قبل ہوگی اور ابتدا حرکت اور حدوث حادث کے درمیان ایسے قبلیات و بعدیات ہوں گے جو متجدد و متصرم ہوں گے اور اجزاء مسافت و حرکت کے مطابق ہوں تو یہ قبلیات و بعدیات ، مسافت و حرکت کے اتصال کی طرح متصل ہوں گے اس طرح یہ محقق ہو گیا کہ وہ شے متجدد و متصرم موجود غیر قار اور اتصال مقادیر کی طرح متصل فی ذاتہ ہے'' (میر باقر داماد)

میر باقر داماد ہی ''الصراط المستقیم'' میں لکھتے ہیں :

یہ معروض بالذات جو کہ زمان سے موسوم کیا جاتا ہے ، ایک حقیقت متجددہ متصرمہ متصل بذاتہا ہے جس کے ذریعہ ایسے قبلیات و بعدیات فرض کئے جاتے ہیں جو متجددہ ، متصرمہ اور اجزاء حرکت و مسافت سے مطابقت رکھنے والے ہوں اور غیر منقسم اجزاء سے مرکب ہونے کے امتناع میں متصل ہوں لہذا وہ ایسی حرکت کی متدار ہے جو کہ خود تقضی اور تجدد ہے اور انقضاء و تجدد کے اتصال کے سوا اس کی کوئی ماہیت نہیں ہے ، جیسے کہ کم متصل مقدار جسم ہوتا ہے اور امتداد جسم کے علاوہ اس کی کوئی حقیقت و ماہیت نہیں ہوتی ، تو یہ اتصال ایسا امتداد ہے جو صرف وہم ہی تقسیم ہو سکتا ہے اور بالفعل اس کے اجزاء نہیں ہوتے اور نہ تقسیم سے قبل اس میں قبلیت و بعدیت ہوتی ہے پھر عقل وہم کی مدد سے اکثر اس کو ایسے اجزاء میں تقسیم کرتی ہے جو اس کو قوت سے فعل جیسے قبلیات و بعدیات کی طرف لاتے ہیں ، میری مراد اس سے یہ ہے کہ قبلیت و بعدیت کی یہ قسم حقیقت زمان پر زائد نہیں ہے بلکہ مابہ القبلیت والبعدیت (جس چیز کے ساتھ قبلیت اور بعدیت ہوتی ہے) وہ نفس اجزاء زمان ہے چاہے قبل و بعد ہی ہو یا اور کوئی شے ، لہذا اجزاء زمان کا ہر جز ، دو اعتباروں سے نفس قبل و قبلیت ہے ، یہی حال مابہ المعیتہ کا اس چیز میں ہے جس میں معیت زمانیہ جاری ہوتی ہے اس لیے کہ وہ بھی بعینہ اجزا زمان میں سے ایک جز ہے تو اب تقدم اور تاخیر عارض نہیں رہے جو اجزاء کو عارض ہوتے ہوں اور ان کو متقدم اور متاخر کر دیتے ہوں بلکہ عدم استقرار کا تصور جو کہ حقیقت زمان ہے ، زمان کے مفروضہ اجزاء کے تقدم و تاخر کے تصور کو مستلزم ہے بلکہ وہ دونوں (تقدم و تاخر) اس (زمان) کے دو جز ہیں یا اس کی دو فرضی حدیں ہیں اور

۱۴- منفصل و منقطع۔

اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ دونوں (تقدم و تاخر) زمان کو باالذات عارض ہوتے ہیں ، اور وہ چیز جس کی حقیقت عدم استقرار کے علاوہ اور کچھ ہو جو اس سے مقارن ہو جیسے حرکت ، تو اس پر متقدم ومتاخر کا حمل کرنا اس تصور کے ساتھ صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ دونوں (تقدم و تاخر) اس کو عارض ہیں ، اس طرح معروض بذاتہ ، معروض لغیرہ کا فرق واضح ہو گیا''

تمھیں معلوم ہے کہ اس بیان پر کئی اعتراضات وارد ہوتے ہیں ۔

پہلا اعتراض

بیان الٰہی کے ساتھ زمان کے اثبات کا دارومدار اس پر ہے کہ حوادث کے وجود و عدم کے ساتھ قبلیت و بعدیت کا عروج بالذات نہیں ہوتا اس لیے ایک ایسے معروض کی ضرورت ہوئی کہ جس کے ساتھ یہ دونوں بالذات متصف ہو سکیں، تو اگر اس سے ان کا مطلب یہ ہے کہ ''ضروری ہے کہ قبیلت و بعدیت انفکا کیہ کے ساتھ حوادث کا اتصاف کسی چیز کے واسطے سے ہونا چاہیے اور وہ واسطہ واسطہ فی العروض ہو گا اور وہ حقیقت میں ان دونوں (قبلیت و بعدیت) کے ساتھ متصف ہو گا اور حوادث کی طرف قبلیت و بعدیت کی نسبت ، بالعرض اور مجازاً ہوتی ہے جیسا کہ واسطہ' عروض ہوتا ہے'' تو ہم کہتے ہیں کہ تم نے یہ کس دلیل سے معلوم کیا کہ حوادث بھی اس طرح قبلیت وبعدیت کے ساتھ متصف بالذات نہیں ہو سکتے ، تو اگر تم کہو گے کہ متقدم کبھی اپنے عدم کی وجہ سے باطل ہو جاتا ہے اور وجود متاخر کے ساتھ اور اس کے بعد ہوتا ہے اور اس طرح عدم متقدم کبھی وجود متاخر کے بعد ہوتا ہے ، اس سے معلوم ہوا کہ ان کے ذوات ان دونوں کو بالذات معروض نہیں ہیں ، تو ہم کہیں گے کہ تمھارے بیان سے لازم آتا ھے کہ یہ اشیا چوں کہ کبھی متقدم کبھی متاخر اور کبھی 'مع' (ساتھ) ہوتی ہیں اس لیے ایک ایسی علت کی ضرورت ہوئی جس کی وجہ سے یہ اشیا ان اوصاف[۱۵] میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف ہو سکیں ، تو یہ جائز ہوا کہ یہاں ایسی ہی ایک علت ہو اور یہ اشیا اس علت کی وجہ سے ان اوصاف کے ساتھ متصف ہوں ، بغیر اس کے کہ وہ علت واسطہ فی العروض بنے (عارض ہونے کے لیے واسطہ) (اور تمھارے بیان سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں کوئی چیز واسطہ فی العروض ہو سکتی ہے) اس لیے کہ اس قسم کے عوارض فکیہ کے لیے جو چیز ضروری ہے وہ یہ ہے کہ یہاں لاحق ہونے کے لیے کوئی علت ہونا چاہیے نہ یہ کہ ایسی

۱۵- قبلیت ، بعدیت اور معیت ۔

کوئی علت ہو جو ان عوارض سے متصف ہو ، تو تمہارے بیان سے زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ حوادث کے قبلیت ، بعدیت اور معیت کے ساتھ متصف ہونے کے لیے ایک علت ضروری ہے جو ان اوصاف (قبلیت ، بعدیت اور معیت) میں سے کسی ایک ساتھ حوادث کے اتصاف کی موجب ہو تو جائز ہوا کہ حوادث اس (علت) کے ساتھ واسطہ فی‌العروض کی نفی کے طور پر بالذات متصف ہوں اور ایسی علت کی احتیاج نہیں ہوتی جس کے ساتھ وہ بالذات متصف ہو ، کہ جس سے وجود زمان لازم آئے ۔

اور اگر تم نے اس سے یہ مراد لی ہے کہ ان دونوں کے عروض حوادث کے لیے واسطہ فی‌الثبوت کی ضرورت ہے تو ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایسا ہی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ واسطہ فی‌الثبوت اُن کے ساتھ موصوف بالذات ہو کہ جس سے زمان کی طرف انتہاء لازم آئے اس لیے واسطہ فی‌الثبوت میں یہ واجب نہیں ہے کہ واسطہ اس وصف کے ساتھ متصف ہو ۔

اس سے معلوم ہوا کہ اس بیان میں کھلا ہوا مغالطہ ہے کیوں کہ یہاں یہ لازمی ہوا کہ تقدم و تاخر کے ساتھ انہا کے اتصاف کے لیے ایک واسطہ فی‌الثبوت کی ضرورت ہے اگرچہ وہ واسطہ سغیر محض ہو اور یہ ایسا امر ہے جس سے انکار ممکن نہیں ہے اور وہ زمان نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے زمان کی تعریف کی ہے مگر تمہارے بیان سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں ایک واسطہ فی‌العروض بھی ہو ، تقدم و تاخر کے ساتھ اتصاف کے لیے ۔ تاکہ وہ چیز وجود میں آئے جو ان کے نزدیک اس کا اتصال ہے ۔ اور جب انہوں نے دیکھا کہ یہ بات ان کے لیے کافی نہیں ہے تو کہنے لگے کہ اشیاء کے تقدم و تاخر کے ساتھ متصف ہونے کے لیے واسطہ ، واسطہ فی‌العروض ہوتا ہے اور اس کے اجزا کے تقدم و تاخر کے ساتھ اتصاف کے لیے کسی واسطے کی حاجت نہیں ہوتی نہ واسطہ فی‌العروض نہ فی‌الثبوت اور جب ان سے اس پر دلیل طلب کی گئی تو دلیل پیش کرنے چلے مگر راستہ سے بھٹک گئے اور کہنے لگے کہ اشیاء تقدم و تاخر کے ساتھ نفس الامر میں موصوف ہوتی ہیں اس لیے ایک معروض بالذات کی ضرورت ہوئی اور یہ معروض امر واحد و بسیط نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا شے واحد قبل بھی ہو اور بعد بھی ، (اس کے برعکس) اس معروض کو امر ممتد و متصل ہونا چاہیے جس کے اجزاء ہمیشہ بعض قبل اور بعض بعد ہوں اور یہ امور دفعیات نہیں ہیں اس لیے کہ حرکت کو عارض ہونے والے تقدمات اور تاخرات ، برسبیل تصرم و تجدد (انقطاع و تجدد) غیر متناہی ہیں لہٰذا لازمی ہوا کہ ان قبلیات و بعدیات کا معروض بالذات امر متصل ، متصرم ، متجدد ہو اور امر متصرم یقیناً ”کم“ ہے تو اس کی کمیت

یا بالذات ہوگی یا بالعرض۔ دوسری صورت میں ایک ''کم بالذات'' کی طرف منتہی ہونا لازمی ہوا ، پھر وہ کم ، لازماً غیرقار بالذات ہوگا ورنہ وہ تقدم و تاخر کے ساتھ معروض بالذات نہیں ہو سکے گا۔ اب ہم کہتے ہیں اس کے ساتھ قبلیت و بعدیت کا عروض یا علت کے ساتھ ہوگا یا بغیر علت کے اور اجزاء کی ہویات ان کے جاعل سے صادر ہونے کے بعد ، تقدم و تاخر کے ساتھ اتصاف کے لیے کافی نہیں ؟ پہلی شکل میں (علت کے ساتھ عروض کی شکل میں) وہ علت جو تقدم کے ساتھ اتصاف کی مقتضی ہے ، یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ علت بعینہا تاخر کے ساتھ اتصاف کی بھی مقتضی ہو اور یہ دونوں وجود میں بھی مجتمع نہیں ہو سکیں گی ورنہ متقدم اور متاخر کا اجتماع لازم آئےگا بلکہ (حقیقت میں) ان دونوں کی علت دوسرے کی علت کی مغائر ہوگی اور یہ دونوں علتیں جمع نہیں ہو سکیں گی پھر اس کم کے اجزا چوں کہ احاد کی طرف انتہا پذیر نہیں ہیں اس لیے لازم ہوا کہ تقدمات و تاخرات کی علتیں بھی اپنے معلولات کی طرح غیرمتناہی ہوں اور اس طرز پر غیرمتناہی کا وجود صرف ایک ایسے متصل واحد کے ضمن میں ممکن ہے جس کے اجزاء و بمید یہ علتیں ہوں یوں ایک دوسرے متصل کا وجود لازم آتا ہے جو غیرقار بالذات ہو اور جس کا ہر جز تقدم اور تاخر کے ساتھ بالذات متصف ہو ، پھر ہم کہتے ہیں کہ اگر تقدم و تاخر کے ساتھ اس (متصل) کے اجزاء کا اتصاف کسی علت کی وجہ سے ہوگا تو اس پر بھی اسی طرح گفتگو ہوگی اور وہ مسلسل نہیں ہوگا لہٰذا ایسے غیرقار الذات متصل کی طرف منتہی ہوگا جس کے اجزاء تقدم و تاخر کے ساتھ بغیر علت کے متصف ہوں ، الحاصل ایک ایسے کم متصل غیرقار الذات کا وجود لازم آتا ہے جس کے اجزا تقدم و تاخر کے ساتھ ان کے ہویات کے پیش نظر اور بغیر واسطہ فی العروض اور اور واسطہ فی الثبوت کے متصف ہوں اور یہی زمان کا مطالب ہے۔

یہ ہے نتیجہ و خلاصہ فلاسفہ (مشائیہ) کے اس تکلف کا جو انھوں نے اپنے مذہب مخترعہ کے اثبات کے سلسلے میں فرمایا تھا۔ لیکن نگاہ باریک بین سے پوشیدہ نہیں ہے کہ جو چیز ایسے اوصاف کے لیے جو اپنے موصوف سے کبھی منفک ہوں اور کبھی لاحق ، ضروری ہے ۔ وہ ہے ایسے موصوف کا وجود جو ان اوصاف سے بالذات موصوف ہو خواہ اس موصوف کا ان اوصاف کے ساتھ اتصاف ایسے امر کے ساتھ ہو جو اس وصف سے متصف ہو ، خواہ نہ ہو ، تو جو چیز قطع تسلسل کے لیے ضروری ہے وہ ہے ایک ایسی علت کی طرف انتہا جو اس طرح اس موصوف کے ساتھ متصف ہو اور یا علت کے لیے ضروری ہے کہ اس وصف کے ساتھ بذات خود متصف ہو۔

اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ حوادث ، تقدم و تاخر کے ساتھ بالذات متصف ہوتے ہیں مگر نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں نہ کہ نفی واسطہ فی الثبوت کے معنی میں تو یہ حوادث ، تقدم تاخر اور معیت کے ساتھ بذاتہا متصف ہوتے ہیں کسی ایسے امر کے واسطے سے نہیں جو ان تینوں کے ساتھ بالذات متصف ہو ، نفی واسطہ فی العروض اور نفی واسطہ فی الثبوت کے معنی میں جو یہ لازم آئے کہ وہ امر زمان ہی ہے کچھ اور نہیں ، تو حوادث ، تقدم ، تاخر اور معیت کے ساتھ بالذات متصف ہوتے ہیں کسی اور امر کی وجہ سے (اور واسطے سے) جو بالذات نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں متصف ہو ، متصف نہیں ہوتے ، بلکہ حوادث ہی تقدم و تاخر و معیت کے ساتھ بالذات متصف ہوتے ہیں ، مجازاً نہیں حقیقتاً اور حوادث ان اوصاف کے ساتھ بالعرض بھی متصف ہوتے ہیں مگر اس معنی میں کہ ان اوصاف کا ثبوت ان حوادث کے ساتھ بلا علت نہیں ہوتا بلکہ علت کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ علت ان اوصاف کے ساتھ قطعاً متصف نہیں ہوتی اور نہ اس کے ایسے اجزاء ہوتے ہیں جو تقدم و تاخر کے ساتھ متصف ہوں اور نہ وہ ”کم“ ہے چہ جائے کہ غیرقار بھی ہو بلکہ وہ ایک واحد اور بسیط صفت ہے جو کثیر التعلقات ہے اور وہ صفت ارادۂ مبدع ہے چناں چہ وہ کبھی بعض اشیاء کے بعض پر تقدم سے متعلق ہوتی ہے اور کبھی متقدم کو متاخر یا 'مع' بنا دیتی ہے۔

اس طرح ان فلاسفہ کی دلیل اور ان کا اثبات زمان تمام و کامل نہیں ہوتا اور یہ احتمال باقی رہتا ہے۔

اس مقام پر گفتگو بہت طویل کی جا سکتی ہے ہم نے یہ بحث الحجۃالبازغہ میں بتفصیل درج کی ہے ، یہاں اس کے دھرانے کا موقع نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض

تم نے جو بیان کیا ہے کہ اس کے بعض اجزاء تقدم کے اور بعض تاخر کے بالذات متقاضی ہوتے ہیں حالاں کہ سب کے سب اجزاء باہم درحقیقت مشابہ ہیں اور کوئی ایسا امرا زائد ان کے درمیان نہیں ہے جو ان اجزاء کے اعتبارات کا سبب بنے تو یہ ترجیح بلامرجح ہے۔

اس اعتراض کی تفصیل یہ ہے :

وجود زمان پر تم نے جو دلیل دی ہے وہ اگر اس کے تمام مقدمات کو تسلیم کرنے کے بعد تام و کامل ہو جائے تو وہ اس بات پر دلالت کرے گی کہ زمان موجود ہے اور اس کا ہر جز کسی ایک پر تقدم کا مقتضی ہے اور کسی ایک سے تاخر کا اور جو کسی حادث متقدم کو متاخر سے جو انفکاک

حاصل ہوا ہے وہ بحسب الواقع ہے نہ کہ محض اعتبار و اختراع سے ۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ اثبات وجود زمان کی سبیل ، نفس قبلیت و نفس بعدیت ہیں جو نفس وجود حوادث میں واقع ہیں اگرچہ قبلیت و بعدیت ، اعتباری و اختراعی معنی کے سوا کچھ نہ ہو چنانچہ ان کے ساتھ حکم لگانا محض اصطلاح ہے ، اس طرح اثبات زمان کی راہ مسدود ہو جاتی ہے ۔

خلاصہ یہ کہ فلاسفہ کے نزدیک عدم قرار اور قبلیت و بعدیت کی اس قسم کے ساتھ موصوف بالذات ، حقیقت میں موجود ہے جس کا ایک جز دوسرے جز پر تقدم کا مقتضی ہوتا ہے ، لہذا اجزا اقتضا اور طلب میں بداہۃً مختلف ہوئے ، اب ہم کہتے ہیں ، کہ اجزا کا یہ طلب و اقتضا میں اختلاف یا نفس ماہیت اجزا کی وجہ سے ہے ؟ یا نفس ہویت اجزاء کی وجہ سے ؟ پہلی صورت تو متصور ہی نہیں ہو سکتی کیوں کہ ان سب اجزاء کی ماہیت مشترک ہے رہی دوسری صورت (نفس ہویت) تو ہویت[16] دو چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے : (۱) ماہیت و حقیقت (۲) امر مشخص ، ماہیۃ تو مشترک ہوتی ہے وہ باعث اختلاف نہیں ہو سکتی رہا امر مشخص (خواہ ماہیت زمان کی طرف منضم ہو یا مبائن) تو اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اگر ہر جزء زمان کا امر مشخص موجود خارجی ہوگا (تو ان اجزاء کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے کیوں کہ) مشخصات کی تعداد وہی ہو گی جو اجزاء زمان کی تعداد ہے اور اجزاء زمان چوں کہ غیر متناہی ہیں لامحالہ مشخصات بھی غیر متناہی ہوں گے تو اس سے ایک تو خلاف مفروض امر لازم آتا ہے کیوں کہ اس وقت (اس طرح) تقدم و تاخر کا مقتضی حقیقت زمان کے سوا کچھ اور ہوا اور تم (فلاسفہ) نے زمان کا وجود ہی اس بناء پر ثابت و تسلیم کیا تھا کہ وہی (زمان) تقدم و تاخر کا بذاتہ مقتضی ہے (اور جب زمان مقتضی نہ رہا تو اس کے وجود کو تسلیم کرنے سے کیا حاصل ؟) بلکہ جیسا کہ تم نے بیان زمان بطریق الٰہی کی تقریر میں کہا تھا کہ متقدم و متاخر بالذات ہی کو زمان کہتے ہیں تو اگر یہ مشخصات متصل ہیں تو ان کی مثال بعینہ اتصال زمان کی مثال ہوئی اور مشخصات کی اس حقیقت واحدہ متصلہ کے بہت سے اجزاء ہوئے جن میں سے ایک جز تقدم کا مقتضی ہے اور دوسرا تاخر کا ، تو یہ وہ چیز ہوئی جس کو زمانہ کہہ سکتے ہیں نہ یہ کہ وہ چیز جس کو تم نے زمانہ فرض کیا ہے اور یہ بات خلاف مفروض ہے پھر اس میں تسلسل بھی لازم آتا ہے اور اگر ان مشخصات میں اتصال نہیں ہے تو ان مشخصات میں سے ہر ایک موجود

۱۶۔ الحجۃ ص ۳۴۰ ۔

بالفعل اور دوسرے سے منحاز و ممتاز ہوا تو یہ خارج میں موجود اور ایک دوسرے سے ممتاز مشخصات غیر متناہی بالفعل اور محصور بین‌الحاصرین ہوں گے اور اگر یہ مشخصات (موجود فی‌الخارج نہیں بلکہ) امر ذہنی انتزاعی کے قبل سے ہیں تو اس میں شک نہیں کہ امر ذہنی ، ایک موجود خارجی کے تشخص کا سبب نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا منشاء انتزاع واقع میں نہ ہو تو اب کلام اس کے منشاء انتزاع میں ہوگا ، محض ماہیت زمانہ تو منشاء انتزاع نہیں ہو سکتی اس لیے کہ وہ تو جمیع اجزاء میں مشترک ہے لامحالہ کوئی امر خارجی حقیقت زمانی کے ساتھ ہوگا تو اس کے متعلق سوال ہوگا کہ وہ منضم (زائد) ہے یا مبائن ؟ اور اس طرح گفتگو آگے بڑھے گی ۔

مختصر یہ کہ باوجود اس کے کہ اجزاء زمان متشابہ الحقیقت ہیں مگر اس کے کوئی معنی نہیں کہ ان میں سے بعض تقدم سے متصف بالذات ہوں اور بعض تاخر سے ، حال آں کہ ذات متقدم دوسرے جز کی بھی عین ذات ہے اگر اختلاف کا مقتضی ہویت اجزاء ہو تو تشخص خواہ منضم (زائد) ہو یا مبائن اس میں گفتگو ہوئی ، اگر ہر جز کا تشخص موجود خارجی ہو تو مشخصات کی تعداد اجزاء کی تعداد کے مساوی ہوئی اور لامحالہ وہ غیر متناہی ہوں گے (کیوں کہ اجزاء بھی غیر متناہی ہیں) اور اگر وہ مشخص متصل ہے تو تمام مشخصات ایک حقیقت متصلہ بن گئے جو درحقیقت زمان ہوا نہ کہ وہ چیز جس کو تم نے زمان فرض کر لیا ہے اور اس سے متصلات میں تسلسل لازم آتا ہے ، چاہے وہ موجود و ممتاز و منحاز و غیر متناہی ہوں مگر یہ غیر متناہی حاصرین کے درمیان محصور ہوں گے اور اگر مشخص ہر جز موجود ذہنی ہو تو ایک امر ذہنی ، ایک موجود خارجی کے تشخص کے لیے اس وقت تک کافی نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا کوئی منشاء انتزاع واقع میں نہ ہو ، اب گفتگو اس منشاء انتزاع کے باب میں اس طرح دراز ہوگی جس طرح مشخصات خارجیہ کے باب میں جاری ہوئی تھی (کہ وہ متصل ہے یا متصل نہیں ہے ، متصل نہ ہونے کی شکل میں موجود خارجی ہے یا موجود ذہنی ؟ اور یہ سب شقیں باطل ٹھہریں گی) ۔

اور اگر یہ عذر کیا جائے کہ زمان خارج میں متصل واحد ہے اس کے اجزاء میں کوئی امتیاز نہیں ہے اس لئے خارج میں کسی ممیز (امتیاز کرنے والے) کی کوئی حاجت نہیں ہے ، رہے وہم میں تو اس کے تقدم و تاخر اور قرب و بعد سے ممتاز ہو جاتے ہیں تو یہ عذر ناقابل سماعت و قبول ہے کیوں کہ گفتگو نفس تقدم و تاخر میں ہے کہ یہ دونوں اجزاء زمان کو کیسے حاصل ہوئے جب کہ اس کے اجزاء باہم متشابہ ہیں اس لیے یہ بیان ایک طرح کا مصادرہ ہوا ۔

یہ دوسرا اعتراض ہمارے شیخ ملا کمال الدین[۱۷] سہالوی قدس سرہ کے افادات میں سے ہے -

تیسرا اعتراض

امام ہمام رازی[۱۸] کا ہے کہ ''کان یا یکون ، کا مفہوم اگر اس ثابت غیرقار ہے تو متغیرات میں نہیں ہو سکتا اور اگر اس قار ہے تو ثوابت میں نہیں ہوسکتا -''

اس اعتراض کی تفصیل ملا کمال الدین قدس سرہ کی زبانی یہ ہے کہ زمان سے جو مفہوم سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ چیز جس کے ذریعہ بعض اشیا بعض پر مقدم ہوتی ہیں اور جس کے ذریعہ متاخر کا متقدم کے ساتھ پایا جانا ممتنع ہو اور یہ مفہوم و معنی اگر موجود ہوگا تو ضرور مادی ہوگا حال آں کہ اس صورت سے تقدم غیر مادیات میں متحقق ہوتا ہے اس لیے کہ اس تقدم کا دار و مدار ، وجود واقعی میں متاخر سے متقدم کے انفکاک پر ہے اور اگر دو چیزوں کے وجودوں کے درمیان واقع میں انفکاک نہ ہو بلکہ نفس الامر میں معیت صرفہ ہو جیسا کہ فلاسفہ کا گمان ہے تو اثبات زمان کی راہ ہی مسدود ہو گئی کیوں کہ تمہیں پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اس غیر قار الذات کے وجود پر دلیل صرف بلا اعتبار معتبر واقع میں نظر آنے والی قبلیت و بعدیت ہی ہے تو جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام اور آدم علیہ السلام کا انفکاک سمجھ میں آتا ہے اس طرح آدم علیہ السلام اور ان کے علاوہ دوسروں اور باری تعالیٰ کا انفکاک متصور ہے اور پہلی صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت میں معیت کا دعویٰ تحکم ہے جس کے لیے فارق کی ضرورت ہے اور ''دہر'' کے قول کی بنا پر کل کی معیت کا دعویٰ تو اس کا حال عنقریب معلوم ہوگا (جب ہم دہر پر کلام کریں گے) اور جب اس معنی کا تحقق ، غیر مادی میں بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ مادی میں تو پھر اس تقدم کا مدار کس طرح وہ اس ہو سکتا ہے جو مادہ سے متعلق ہو کیوں کہ یہ تو صرف مادیات میں تقدم و تاخر کے لیے مفید ہو سکتا ہے حال آں کہ ہم مادی میں تقدم و تاخر میں کوئی فرق نہیں کرتے اور ان دونوں کے درمیان مجرد (عن المادہ) میں اس لیے کہ نظر آنے والا انفکاک یکساں ہے اور عدم انفکاک بنی قول دہر کو تسلیم کرنے کے بعد مجرد و مادی میں یکساں ہے ، جب تمہیں یہ معلوم ہو گیا تو سنو کہ اعتراض کا حاصل یہ ہوا کہ قبلیت و بعدیت انفکاکیہ صرف ایک نہج پر عقل

۱۷- وفات ۱۱۷۵ھ -

۱۸- وفات ۵۵۳ھ -

میں آ سکتی ہے اور وہ نہج ہے متاخر کا بحیثیت متاخر ، متقدم سے بحیثیت متقدم جدا اور منفک ہونا اور انفکاک وجود ، واقع میں اگر مجرد و مادی کے ساتھ اس طرح ہو کہ عقل ان میں فرق نہ کر سکے تو ان دونوں کا دار و مدار ، جو فلاسفہ کے قول ''کان او یکون'' سے مستفاد اور سمجھا جاتا ہے یہ ہے کہ اگر وہ امر ثابت جو درحقیقت قبلیات و بعدیات کا منشاء ہے تو ان تغیرات میں کیسے ہوگا جن میں قبلیت کا مدار امر مادی ہوتا ہے اور اگر امر غیر قار ہو تو وہ مادہ سے متعلق ہوگا پھر مجردات میں کس طرح ہو سکتا ہے حال آں کہ ہم قبلیت انفکاکیہ میں یہاں اور وہاں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہی حال معیت واقعہ کا ہے اور وہ واقع میں عدم انفکاک سے عبارت ہے ۔ اگر اس کا مدار معنی غیر قار ہو تو اس کے ساتھ مجردات (غیر مادیات) کی معیت کس طرح ہو سکے گی اور اگر معنی قار پر اس کا مدار ہے تو اس کے ساتھ متغیرات کی معیت کیسے ہو سکتی ہے ؟ حالانکہ عقل ان دونوں میں فرق نہیں کرتی اس لیے کہ معیت عبارت ہے عدم انفکاک واقعی سے اور عدم انفکاک مجرد و مادی میں یکساں ہوتا ہے تو ان کا مدار بھی ایک ہی چیز پر ہونا چاہیے ۔

اس طرح محقق طوسی نے ''محصل'' میں جو کچھ کہا ہے وہ مفید نہیں ہو سکتا۔ محقق کا کہنا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ زمان کے ساتھ حرکت کا وقوع ، نہ تو اس طرح ہوتا ہے جس طرح زمان کے ساتھ جسم قار مستمر کا وقوع اور نہ اور اس طرح ہوتا ہے جس طرح کوئی قار باقی کسی قار باقی کے ساتھ واقع ہوتا ہے مثلاً ارض و سما ، اس لیے اصطلاح بنانے اور استعمال کرنے والوں کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہر معنی و مفہوم کو مقررہ تعبیر میں ادا کریں ، محقق کے اس قول کے بے فائدہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام نے اصطلاح کو باطل ٹھہرانا نہیں چاہا بلکہ ان کا مقصود قبلیت واقیعہ انفکاکیہ اور ایسی ہی معیت کے منشا کی تنقیح ہے ، تو اگر یہ امر زائد کی وجہ سے ہو اور وہ امر زائد کم غیر قار ہوتا ہے جو مادی ہوتا ہے لہٰذا وہ مجردات کی قبلیت کا مدار کیسے بن سکتا ہے ؟ اور اگر اس معنی (کم غیر قار) کی وجہ سے نہ ہو بلکہ نفس ثبات شے کی وجہ سے ہو تو وہ متغیرات کی قبلیت کی وجہ کیسے بن سکتا ہے ۔ الحاصل امام کا مقصود اس بات پر متنبہ کرنا ہے کہ معیت کا معیات پر منقسم ہونا ، مناط (دار و مدار) میں متباین و متخالف اقسام کو مفید نہیں ہو سکتا جیسا کہ بزعم فلاسفہ اس پر معیات میں سے ہر معیت کے لوازم کا تباین دلالت کرتا ہے ، عنقریب وہ بحث آ رہی ہے جس میں اس کی وضاحت ہو جائے گی ، اور اگر کسی نے غیریت اعتباریہ پر نظر کر کے اصطلاح بنائی ہے تو اس میں کوئی جنگ و اختلاف

نہیں ہے اور امام کی تنبیہ اس سلسلے میں ہے کہ قبلیت الفکاکیہ کی نفس حقیقت کمیت کذائیہ کی اس طرح مقتضی نہیں ہے جس طرح وہ مجرد بعینہ میں ہوتی ہے ۔

چوتھا اعتراض

یہ جو ہمارے بعض اکابر کے افادات سے ہے ۔ یہ آخر کیوں نہیں ہو سکتا ہے (یہ بھی تو ہو سکتا ہے) کہ یہ متسع ، ان حرکات کے امتداد کی جہت سے جو بذات خود کمیات ہیں ، ایک امر متوہم ہو اس لیے کہ حرکت سب کی سب اس امتداد میں مشترک ہیں تو وہم ایک امتداد لیتا ہے اور اس کو حرکات کا ظرف بنا دیتا ہے اور اس پر حرکات کے متسع ہونے کا حکم لگاتا ہے اور دو مقدار میں مساوی اور سرسرعت و بطو میں مختلف حرکتوں پر حکم لگاتا ہے کیوں کہ ان دونوں کا تعلق دو مختلف مسافتوں سے ہے ، یہ دونوں حرکتیں اس امتداد کی ایک حد مخصوص سے شروع ہوئیں اور ایک دوسری حد پر جا کر ختم ہوئیں اور دونوں حدوں کے درمیان ایک امتداد ہے جو ان دونوں کو متسع ہے اور یہاں امتداد حرکات کے علاوہ کوئی اور امتداد نہیں ہے کہ جس کو زمان کہا جائے ، پھر یہ استدلال جو کیا جاتا ہے کہ دو مقدار میں مساوی جسم جب ایک مکان میں یکے بعد دیگرے آئیں تو وہاں ایک ایسا امتداد جو جہات میں پھیلا ہوا ہو دونوں جسموں گو وسیع ہوگا تو گویا ایک ایسا امتداد لازمی ہوا جس پر دونوں جسم متعاقب و وارد ہوں اور تمہارے لیے اس عذر سے مفر نہیں ہے کہ یہ امتداد صرف امتداد جسمین ہے اور وہم ایک امتداد مشترک اخذ کر لیتا ہے جس کو وہ ایسا امتداد گمان کرتا ہے جس پر اجسام وارد ہوں اور یہ امتداد صرف امتداد جسمین ہے اور اسی طرح یہاں صرف امتداد حرکتین ہے اور وہم ایسے ایسا امتداد واحد گمان کرتا ہے جو دونوں کو متسع ہو اور اسی بیان سے اس اعتراض کا جواب بھی نکل آیا کہ اگر مغائر حرکت زمان نہ ہو تو سرعت و بطوء کی معرفت ممکن نہیں ہوگی کیوں کہ سرعت و بطوء کا مدار زمان پر ہے'' اس لیے کہ جس قدر سے ان دونوں کی معرفت حاصل ہوتی ہے وہ امتداد موہوم ہے جس کو وہم امتداد حرکات سے اخذ کرتا ہے کہ آیا وہ ایسا امتداد ہے جو تمام حرکات پر وقوع کی اور کل مسافت سے تعلق کی صلاحیت رکھتا ہے اور اعیان میں امتداد حرکات ہے اور یہ امتداد حرکات کے لیے ظرف بناتا ہے ۔''

پانچواں اعتراض

ہم نے تسلسل کو دفع و قطع کرنے کے لیے یہ تسلیم کر لیا کہ وجود میں

واقع ہونے والے تقدم اور تاخر کے لیے ایک ایسے امر کی ضرورت ہے جو عدم واسطہ فی العروض کے معنی میں موصوف بالذات ہو اور ہم نے یہ بھی تسلیم کر لیا کہ وہ ذواتصال (متصل) ہے اور ذو ابعاض (ذو اجزاء) ہے ، غیرقار ہے ، لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امر ہی زمان ہو ، بلکہ ممکن و جائز ہے کہ تقدم و تاخر کے ساتھ موصوف بالذات تو وہ امر متصل اور غیر قار ہو اور اس موصوف بالذات سے جو امتداد منتزع ہو وہ زمان ہو اور یہ امتداد ، سرعت وبطوء میں مختلف حرکات کے لیے متع ہو ، تم دیکھتے نہیں کہ انہوں نے تسلیم[۱۹] کیا کہ حرکت توسطیہ امتداد مسافی پر سیلان کی وجہ سے ، کمیت کی متقاضی ہے (حالاں کہ بحث و حرکت میں وہ بذاتہ جنس الکم (مقولہ کم) سے نہیں ہے) بلکہ اس لیے کہ وہ (حرکت توسطیہ) کم متصل کے متعلقات میں سے ہے جیسا کہ اینیہ اور وضعیہ[۲۰] میں ہوتا ہے تو حرکت توسطیہ کا میلان چوں کہ امتداد مسافی پر ہوتا ہے اس لیے اجزاء مسافت پر قیاس کر کے اس سے بھی اجزاء کا انتزاع ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ اپنی کسی حد کے ساتھ توسط اپنی دوسری حد پر ہونے سے مقدم ہے لہٰذا عین ممکن ہے کہ اس معنی میں ، اجزاء مسافت (یا اس کا قائم مقائم) پر سیلان توسط سے منتزع ہونے والے اجزاء کے علاوہ کوئی اور موصوف بالذات ہو ، اس لیے کہ فلاسفہ کی طرف سے زمان کے بیان میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے تو لازم آتا ہے کہ عدم واسطہ فی العروض کے معنی میں تقدم و تاخر کے لیے کوئی امر موصوف بالذات ہو اور وہ امر ذو ابعاض (صاحب اجزاء) ہو ذو اتصال (متصل) بھی ہو اور حرکت توسطیہ چوں کہ امتداد مسافی پر میلان رکھتی ہے اس لیے وہ اس کے لیے کافی ہے (موصوف بالذات ہو سکتی ہے) تو حرکت کے افراد اعتباریہ التزاعیہ کے نفس وجودات ، مسافت کے اجزاء (مع التوسط) قبلیت و بعدیت کے ساتھ عدم واسطہ فی العرض کے معنی میں موصوف بالذات ہیں اور زمان جس کے لیے فلاسفہ نے ثابت کیا ہے کہ وہ حرکات کا متع ہے اور وہ ایک امر واحد ہے جس میں تمام حرکات متخالفہ مشترک ہوتی ہیں اور وہ نہ مسافت ہے اور نہ نفس حرکات ہے اور سرعت و بطوء ہے ، وہ (زمان) ایک امتداد موہوم ہے جو سریع تر و مشہور تر حرکات سے منتزع ہوتا ہے اور جس میں تمام حرکات واقع ہوتی ہیں اس لیے جب

۱۹۔ ملاحظہ ہو نبراس الحرکت اور الحجۃ البازغہ بحث الحرکت والسکون ۔

۲۰۔ کیوں کہ ''این'' عبارت ہے ''ہیئۃ حاصلۃ للشے بسبب حصولہ فی المکان'' سے اور مکان نفس کم ہے ، کمیت نہیں اور وضع بھی اگرچہ اپنی عدم کمیت کی وجہ سے ذو ابعاض و اجزا نہیں ہے مگر وضع ہر آن میں تناول افراد سے ہوتی ہے ۔

اس کی ایک محدود و مقدار ایک معین مقدار پر لی جائے تو اس کے ساتھ مسافت میں اختلاف رکھنے والی حرکات متفق ہوں گی اس حیثیت سے (اس طرح پر) کہ وہ (حرکات) اخذ و ترک میں متفق ہوں اور ساتھ ہی اخذ و ترک میں یہ اتفاق اس امر محدود میں بھی ہو یا حرکات کے اس کے ساتھ واقع ہونے میں متفق ہوں تو اس کے بعض اجزاء بعض کی طرف باہمی سرعت و بطوء سے قیاس کیے جائیں گے اور اس طرح کل اجزاء کی حرکت کا قیاس عالم میں تمام حرکات کی بنسبت کیا جائے گا

الحاصل وہ امتداد جو کہ کل کی حرکت سے منتزع ہوتا ہے وہ وسیع تر ہوتا ہے ان تمام حرکات سے جو عالم میں واقع ہوتی ہیں ، تمام حرکات اس میں یا اس کے اجزاء میں واقع ہوتی ہیں تو جو چیز اکثر مسافت کو یا دوسرے متحرک کے بنسبت اس امتداد کے جز اقل کے مساوی مسافت کو قطع کرنے والی ہو گی ، وہ دوسرے سے سریع تر ہوگی تو اگر یہ امتداد دورہائے فلک کے شمار سے منتزع ہو اس کو مہینے کہا جاتا ہے اور اگر ان دوروں کے اجزا سے منتزع ہو تو ساعات کہا جاتا ہے اور ہم نے امتداد کے لیے اسرع الحرکات سے جو کہ محدد جہات[۲۱] کی حرکت ہے انتزاع کی تخصیص اس لیے کی ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک محدد کی حرکت سے زیادہ سریع حرکت واقع میں دوسری نہیں ہوتی اور اگر اس سے بھی سریع کوئی حرکت فرض کی جائے تو امتداد متوہم اس سے منتزع ہوگا ، الحاصل ممکن ہے کہ اجزاء حرکت ، حرکت کے ساتھ مذکورہ معنی میں موصوف ہوں اور زمان امتداد موہوم سے جو کہ اس سے منتزع ہے عبارت ہو اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ موصوف بالذات یہ زمان ہے بلکہ یہ اجزاء حرکت ہیں اور زمان تو امتداد موہوم ہے جو اس سے منتزع ہے ، رہا یہ سوال کہ اجزا جو قبلیت و بعدیت کے ساتھ بالذات موصوف (بمعنی نفی الواسطہ فی العروض) ہیں کیا ان کی قبلیت و بعدیت کے لیے واسطہ فی الثبوت ہوتا ہے یا نہیں؟ تو اگر واسطہ نہ ہو تو قبلیت و بعدیت ، اس جز کے نفس کا مقتضی ہوں گی (تو گویا جزء مقدم ، قبل تو ہوا ہی مگر قبلیت بھی ہوا ، کیوں کہ قبلیت اس کے نفس کا مقتضی ٹھہری اور یہی حال جزء موخر کا ہوگا) اور یہ دونوں جز اگرچہ اجزاء حرکت ہیں یا افراد ماقیہ الحرکت پر سیلان توسط کے اجزا ہیں مگر ان دونوں کا متصل ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ موصوف موجود خارجی ہو (اس کا سبب اثبات زمان کی تقریر میں گزر چکا ہے) تو اس صورت میں موصوف ذو ابعاض (ذو اجزا) ہوگا اور متصل بذاتہٖ ہوگا اور وہ زمان ہے

۲۱- فلک اعظم -

اور اگر پہلی صورت ہو (یعنی ان اجزاء کی قبلیت و بعدیت کے لیے واسطہ بالثبوت ہو) تو قبل کی قبلیت کے لیے کوئی علت ہوگی اور وہ واسطہ فی الثبوت ہو سکتا ہے اور اسی طرح بعد کی بعدیت کے لیے علت ہوگی اور وہ علت بھی واسطہ فی الثبوت ہی ہو سکتا ہے اور قبلیت کی علت بعدیت کی علت سے قبل ہوتی ہے کیوں کہ موجِب اور موجَب کا جمع ہونا بذاتہٖ ثابت ہے تو اب ان دونوں موجبین کی قابلیت و بعدیت میں سلسلہ کلام دراز ہوگا ، یہاں تک کہ تسلسل مستحیل قطع کرنے کے لیے موصوف بالذات بمعنی عدم واسطہ فی الثبوت پر جا کر بات رکے گی -

جواب اعتراض

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیاء میں قبلیت و بعدیت کی ایک علت ہوتی ہے ، لیکن وہ علت فاعل مختار کی خصوصیت ارادہ ہوتی ہے ، جیسا کہ گذر چکا - یہ جواب ہے ہمارے شیخ ملا کمال الدین سہالوی قدس سرہ کی طرف سے ہے -

ہمارا جواب

مگر ہم اس کا یوں بھی جواب دیں گے کہ ان امور کے موصوف بالذات بمعنی نفی واسطہ فی العروض ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہی امور زمان ہوں اس لیے کہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ایک امکان ہو جو ان حرکات کو متسع ہو اور یہ اجزاء ایسے نہیں ہیں ، ہاں وہ امر ممتد جو ان امور سے منتزع ہوتا ہے وہ ضرور اس کی صلاحیت رکھتا ہے جیسا کہ تمہیں پہلے معلوم ہو چکا ہے ، تو وہ اس ممتد منتزع زمان ہے ، لہذا فلاسفہ کا مقصود حاصل نہیں ہوا اور یہ صورت جس کو ہم نے اختیار کیا کہ ''یہ ممکن ہے کہ قبلیت و بعدیت کے ساتھ موصوف بالذات ، اجزاء حرکت ہوں یا سیلان حرکت کے اجزاء ہوں -'' تو ایک نوع کی تنبیہ ہے اس بات پر کہ ان کا قول انہی کے اصولوں پر پورا نہیں اترتا ورنہ ایسی تحقیق کہ جس میں شائبۂ شک نہ ہو یہ ہے کہ تقدم و تاخر کا معروض وہ اشیاء ہوتی ہیں جو تقدم و تاخر سے نفی واسطہ العروض کے معنی میں موصوف ہیں ، اور ان اشیاء میں سے بعض کے بعض پر تقدم سے ایک ایسا امتداد ، متوہم ہوتا ہے جو متسع حرکات ہو اور تمام حرکات پر وقوع کی اور تمام مسافت سے تعلق کی صلاحیت رکھتا ہو ، پھر اس امتداد حرکات بمابہی حرکات واقعیہ کو بعض مسافات کے ساتھ بعض پر قیاس کیا جائے گا اور یہی

امتداد وہمی زمان کہلائے گا ، اور یہی عالم میں قبلیت و بعدیت کا منشاء ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عالم میں قبلیت و بعدیت کا اعتبار اس امر (امتداد) کے اعتبار کا ملزوم ہے تو جب عالم میں قبلیت و بعدیت متحقق ہو گئی ، اس امر (امتداد) کی صحت بھی لازم ہو گئی اور یہ امر حرکات کا متسع ہے اور حرکات اس میں واقع ہوتی ہیں یعنی وہم امتداد حرکات سے اس طرح کا امتدد وہمی اخذ کرتا ہے اور یہ امتداد انتزاعی ہے اس کا ایک منشاء انتزاع ہے وہ اور وہ منشاء ، ذوات اشیاء ہیں ، ذوات اشیاء ہی ، نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں قبلیت و بعدیت کے ساتھ موصوف بالذات ہیں ، رہا زمان تو وہ ایک امر ممتد ہے جو اس سے منتزع ہوتا ہے ، لہذا وہ ایک ایسا امر ہے جس سے تمام حرکات حتّٰی فلک اعظم کی حرکت کی مقدار ناپی جاتی ہے ، بالکل اسی طرح جس طرح کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ زمان ایسا امر ہے کہ جس سے تمام حرکات حتّٰی کہ فلک اعظم کی مقدار حرکت جو کہ ان کے نزدیک اس کی محل ہے ناپی جاتی ہے ۔

الحاصل اشیاء کے وجودات و عدمات ان چیزوں میں سے ہیں جو قبلیت کے ساتھ اور کبھی بعدیت کے ساتھ ، نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں موصوف بالذات ہوتی ہیں ، لیکن چوں کہ اوصاف بدلتے رہیں اور چوں کہ یہ اوصاف ممکنات میں سے ہیں اس لیے ان کے لیے وسائط فی الثبوت ضروری ہیں اور یہی وسائط ہمارے نزدیک باری تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق ہے جو کبھی ان اشیاء کی قبلیت کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بعدیت کے ساتھ ، اور زمان ایک ایسا موہوم امتداد ہے جو اشیاء کے تقدمات و تاخرات سے منتزع ہوتا ہے لیکن چوں کہ بعض اشیاء مشہور تر و سریع تر ہوتی ہیں جیسے وہ تقدمات و تاخرات جو حرکت فلک اعظم میں پائے جاتے ہیں اس لیے ان سے جو امر ممتد منتزع ہوتا ہے وہ زمان بنا دیا گیا جو کہ فلک اعظم کے محل کی حرکت اور عالم میں تمام واقع ہونے والی حرکات کا متع ہو اور یہ منتزع منشاء قبلیت و بعدیت ہے ۔

یہ ہے وہ تحقیق ، کہ جس کو کسی طرف سے باطل کا خدشہ نہیں ہے ۔
اگر تمھیں اس تقریر کی مزید توضیح مطلوب ہو اور اس مسئلہ میں اکابر فن کی رائے سننا چاہتے ہو تو سرگروہ محققین و سرخیل مدققین ، سیدالعلما ، شیخ الفضلا بحرالعلوم[۲۲] قدس سرہ کا قول سنو ۔ وہ فرماتے ہیں ''قبلیت و بعدیت کے ساتھ بالذات وہ اشیاء موصوف ہیں جو متقدم و متاخر ہوتی ہیں اور زمان نام ہے اس امتداد موہوم کا جو وہ اشیاء کے تقدمات و تاخرات سے منتزع ہوتا ہے یا اس امتداد

۲۲- بحرالعلوم عبدالعلی ف ۱۲۳۵ھ ۔

موہوم کا جو حرکات سے تو ہم میں ماخوذ ہوتا ہے۔''

اور فرماتے ہیں :

تقدم و تاخر کے ساتھ موصوف اشیاء ، نفس الامر میں موصوف بالذات ہوتی ہیں پھر ان تقدمات و تاخرات سے ایک امر ممتد متوہم ہوتا ہے جس کے مقدم و مؤخر کے درمیان تخلخل سے حکم لگایا جاتا ہے اور ایک امتداد حرکات بھی متوہم ہوتا ہے جیسا کہ تمھیں معلوم ہو گیا ہے ، تو اس امتداد وہمی سے ، بعض حرکات بمایہی حرکات واقعیۃ کو ایک مخصوص مسافت بطرز مخصوص پر اس کے بعض اجزاء کے ساتھ بعض کو قیاس کیا جاتا ہے ، پھر بعض حرکات کا وجود ، اشیاء میں بین تر ہوتا ہے جیسے معدل النہار کی حرکت ، تو اس کا امتداد وہم میں بے قید استدارت و استقامت اخذ کیا جاتا ہے تو زمان کہلاتا ہے پھر دور ہائے فلک کے حساب سے وہم میں اجزاء میں تقسیم ہوتا ہے اور اس سے حوادث کے وجودات و عدمات کا اس طرح حساب کیا جاتا ہے کہ حادث کا وجود یا عدم واقع میں اس کا استمرار اس امر متوہم کی کس مقدار کے برابر ہے؟ ہزار دورے یا لاکھ دورے ؟ اور جب کوئی حادث واقع میں وجود میں آیا اور پھر دوسرا حادث وجود میں آیا تو یہ اندازہ لگایا جاتا ہے کہ حادث اول کے وجود کی ابتداء اور حادث ثانی کے وجود کی ابتداء کے درمیان ان دوروں کی کتنی مقدار ہے ؟ کیوں کہ وہی قدر متخلخل (درمیانی مقدار) ہے پھر وہم اس امتداد کا اندازہ لگاتا ہے چاہے وہ حرکت قطعیہ کا امتداد ہو جو جانبین[۲۳] میں غیر متناہی ہوتا ہے چناں چہ اس کی ایک جانب میں ، وجود واقعی کے لحاظ سے عدم سابق کے اس میں مستمر ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے اور جانب آخر وہ ہوتی ہے جس میں عدم لاحق مستمر ہو اور ان میں سے پہلی جانب اول کا نام ازل رکھا جاتا ہے اور حکم لگایا جاتا ہے کہ ذات قدیم اس امتداد سے مقارن ہے اور اس کے ساتھ مستمر ہے اور اس میں بغیر ابتداء کے موجود ہے ، برخلاف حوادث کے ، کیوں کہ ان کے وجودات کے لیے اس امتداد سے اول ہے اور جانب ثانی کا نام ابد رکھا جاتا ہے۔ تو اس حد تک تو وجود زمان بداہتاً مسلم ہے ، مگر اس امر کی بداہت جو قبلیت و بعدیت کے ساتھ معروض بالذات ہے اور حرکات و حوادث وغیرہ معروض بالعرض ٹھہریں ، تا آنکہ قدم دھری کا جو کہ محالات کو مستلزم ہے جو ازپیدا ہو سکے تو یہ (بداہت) غیر واضح ہے بلکہ (اس بداہت کے بل بوتے پر) اگر بعض حوادث کے بعض پر ، بغیر واسطہ فی العروض تقدم ذاتی کے اتصاف کی بداہت اور حوادث کے عدمات سابقہ کے تقدم اور اسی طرح عدمات لاحقہ کے تاخر بغیر واسطہ فی العروض اور اعدام کے واقع میں اعدام صریحہ ہونے کا دعویٰ کیا

۲۳- ابتداء و انتہا ۔

جائے تو بعید نہیں اس لیے کہ جو شخص کسب پر قادر نہیں ہے وہ اس کی تصدیق کر دے گا اور اس قول کے منکر کی طرف وہ قول منسوب کر دیا جائے گا جو اس کو ناپسند ہوگا ۔

(بحرالعلوم کی اس تقریر کو) سمجھو اور یاد رکھو کیوں کہ درر آب دار اور حکمت الٰہیہ کے نگینے ہیں اور اب ہم اس مبحث کو ختم کرتے ہیں ، اس لیے کہ ہوش مند کے لیے یہ تقریر کافی ہے اور مزید تفصیل ہاری کتاب الحجۃالبازغہ میں ہے ۔

چھٹا اعتراض

(فلاسفہ زمان کو متصل مانتے ہیں) اور اتصال کے لیے تمام اجزا کا وجود ایک ساتھ ضروری ہے کیوں کہ (اگر ایسا نہیں ہوا تو گویا چند اجزا موجود ہوئے اور چند معدوم) اور موجود کا معدوم کے ساتھ اتصال ممتنع ہے اور (وہ زمان کو غیر قار بھی کہتے ہیں اور) عدم قرار ایک جزء کے وجود کی صورت میں دوسرے جز کے فقدان و عدم کا متقاضی ہے ، تو گویا اتصال اور عدم قرار ان امور میں سے ہیں جو ایک دوسرے کو ختم کر دیتے ہیں ۔

اس اعتراض کا جواب فلاسفہ یہ دیتے ہیں کہ اتصال کا مقتضیٰ تمام اجزاء کا مطلق وجود ہے ، چاہے جزء اول کو جزء ثانی کے ساتھ ، معیت زمانی ہو جیسے کہ امور قارہ میں ، یا معیت زمانی نہ ہو جیسے کہ امور غیر قارہ میں ، کیوں کہ اگرچہ اجزا میں باہم معیت زمانی نہ ہو مگر واقع (اور نفس‌الامر) میں معیت ضرور ہوتی ہے تو اتصال کے منافی ، جزء کا عدم مطلق ہے نہ کہ پورے جز کا دوسرے کے ساتھ عدم اور عدم قرار کا مقتضی ، کل جز کا عدم ، دوسرے جز کے عدم کے ساتھ ہے نہ کہ عدم مطلق ، کہ (جس سے) اتصال و عدم قرار کا تدافع ہے ۔

اس جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حرکت کا جزء اول جب موجود ہے (یا ہوا) تو اب جزء ثانی (کی دو صورتیں ہوں گی وہ) یا واقع میں‌موجود ہوگا یا موجود نہیں ہوگا ، دوسری صورت میں ، موجود کے قطعاً معدوم کے ساتھ اتصال سے کوئی مفر نہیں ہے ، اس لیے کہ جزء ثانی جب جزء اول کے ساتھ موجود نہ ہو اور نہ واقع میں موجود ہو جیسے عنقا اور عالم وجود سے خارج ہو جیسے عنقا تو اس جز کے ساتھ جو واقع میں موجود ہو کس طرح متصل ہو سکے گا اور اگر پہلی شکل ہو (یعنی‌جزء ثانی واقع میں موجود ہو) تو (سوال یہ ہوگا کہ) واقع اگر دہر

سے عبارت ہے (دہر کا مترادف ہے) تو گفتگو آگے بڑھے گی اور اگر دہر سے عبارت نہیں ہے تو اس کا بیان ضروری ہے (کس چیز سے عبارت ہے) تا کہ اس پر نگاہ ڈالی جائے اس لیے کہ وجود اشیاء کی دو قسمیں سمجھ میں آتی ہیں: ایک ان کا وجود فی نفسہ، فی الواقع اور فی الخارج (اس کے تجدد زمانی کے اعتبار سے قطع نظر کر کے) اور اسی کا نام ان کے نزدیک 'دہر' ہے اور وجود کی دوسری قسم وہ ہے جس ذریعہ سے وہ شے کسی جزء زمان میں متجدد ہو، وجود کی کوئی تیسری قسم نہیں ہے تو اگر کوئی شے وجود کی دونوں مذکورۂ بالا قسموں میں سے نہ ہو تو معدوم محض ہوگی اور یہاں یہی صورت ہے اس لیے دہر کا قول انھی کے منہ کی بات کہتا ہے اور جزء ثانی کو جزء اول سے معیت زمانی نہیں ہے لہذا وہ واقع سے معدوم ہو گیا لہذا موجود کے معدوم کے ساتھ اتصال سے کوئی مفر نہیں ہے۔

ہم نے یہاں اجمال اختیار کیا ہے اس لیے کہ اس اعتراض کی مکمل تفصیل ہم اپنی کتاب امام الکلام فی تحقیق حقیقت الاجسام[۴۲] میں بیان کر چکے ہیں اور اگر خدا نے توفیق عطا فرمائی تو انشاء اللہ مبحث دہر میں اس پر مفصل گفتگو کریں گے۔

فصل پنجم

(زمان کے امر موہوم ہونے پر دلائل، اصول فلاسفہ کی روشنی میں)

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم پہلے زمان کے اس موہوم ہونے پر اپنی حجت کو اجمالاً بیان کریں اور بعد میں اس کو تفصیل کے ساتھ لکھیں۔

اجمالی حجت

زمان ان کے قول کے مطابق ایک حقیقت متجددہ متصرمہ ہے جو تقدم و تاخر کے ساتھ بالذات موصوف ہوتی ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ یہ حقیقت آیا اعیان (خارج) میں موجود ہے؟ یا متوہمہ ہے جس کا منشا متجدد بذاتہا ہے؟ پہلی صورت میں یا وہ مقدار حرکت تو سطیہ ہوگا؟ یا حرکت قطعیہ؟ مقدار حرکت توسطیہ ہونے کی صورت میں یا نفس حرکت توسطیہ کی مقدار ہوگا یا اس کی مقدار اس اعتبار سے ہوگی کہ وہ حدود مسافت پر سیلان کرتی ہیں؟

۴۲- امام الکلام فی تحقیق حقیقت الاجسام از حضرت، مطبع انتظامی، کان پور ۱۳۳۳ھ۔

حرکت قطعیہ کی مقدار ہونے کی صورت میں یہ سوال ہوگا کہ حرکت قطعیہ بنفسہ موجود ذہنی ہے اور براسہا موجود خارجی ہے ؟ یا وہ حقیقت اعتباریہ ہے جو حرکت توسطیہ اور امتداد مسافی سے ملی ہوئی ہوتی ہے ؟

سب صورتوں میں زمان کے وہمی ہونے سے کوئی مفر نہیں ہے اور دوسری صورت میں اس کا وہمی اور امور متجددہ حادثہ سے منتزع ہونا ظاہر ہی ہے ۔

اس حجت سے زمان کا حدوث آشکار ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس کا منشاء صرف حوادث (اشیاء حادثہ) ہیں اور یہی مدعا ہے ۔

تفصیل حجت

فلاسفہ کا قول ہے کہ ''زمان ایک حقیقت متجددہ ، متصرمہ (ادلنے بدلنے والی) ہے جو مقدار حرکت ہے'' اب یہ بات دو حال سے خالی نہیں ہے یا یہ حقیقت اعیان میں موجود ہے یا کسی منشاء سے منتزع و ماخوذ ہے ۔ اگر اعیان میں موجود ہے تو مقدار حرکت توسطیہ ہے یا مقدار حرکت قطعیہ ؟ اگر مقدار حرکت توسطیہ ہے ، تو نفس حرکت توسطیہ کی مقدار ہے یا حدود مسافت پر اس کے سیلان کے اعتبار سے مقدار ہے ؟ اگر مقدار حرکت قطعیہ ہے تو حرکت قطعیہ موجود ذہنی و موجود خارجی بنفسہ ہے جیسا کہ محققین فلاسفہ سینا وفارابی کی رائے ہے یاحقیقت اعتباریہ ہے جیسا کہ مشیدین ارکان فلاسفہ (میر باقر داماد وغیرہ) کی رائے ہے ؟

ہر صورت میں زمان ایک امر متوہم ہے جس کا اعیان میں کوئی وجود نہیں کیوں کہ اگر زمان اعیان میں موجود ہے اور مقدار نفس حرکت توسطیہ ہے تو اس پر ہمارا

پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہ تجویز باطل (ایک امر باطل کو سند جواز دینا) ہے کیوں کہ حرکت توسطیہ تو بذاتہا ممتدبھی نہیں (اس میں امتداد ہی نہیں) اس لیے زمان اس کی مقدار کیسے ہو سکتا ہے ۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت توسطیہ کا خارج میں ہونا محل گفتگو ہے ۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر حرکت توسطیہ کا وجود خارجی مان بھی لیا جائے تو زمان کا وجود خارجی برسبیل توہم ہی ہو سکتا ہے ۔

اور اگر زمان نفس حرکت توسطیہ کی مقدار نہیں بلکہ حدود مسافت پر اس حرکت کے سیلان کے اعتبار سے ہے تو وہ ایک امر انتزاعی ہوگا جو حرکتوں میں سب سے سریع اور مشہور حرکت سے منتزع ہوگا جو محدد جہات (فلک اعظم)

کی حرکت ہے تو زمان نام ہوا صرف معنی کا جو اس حرکت سے ماخوذ ہوتا ہے ، جب حرکت محدد جہات (فلک اعظم) کے دوروں سے ماخوذ ہوتا ہے تو اس کو مہینے کہا جاتا ہے اور جب ان دوروں کے اجزاء سے ماخوذ ہوتا ہے تو گھڑیاں (ساعات) کہلاتا ہے اور اس طرح آگے سلسلہ چلتا ہے جیسا کہ پہلے بتفصیل ذکر ہو چکا ہے -

مختصر یہ ہے کہ اس صورت—حدود مسافت پر سیلان حرکت کے اعتبار سے ہونے کی صورت— میں بھی زمان ایک امر انتزاعی وہمی ہی ہوتا ہے -

اور اگر زمان مقدار حرکت قطعیہ ہے تو اس کے موجود خارجی براسمہا اور موجود ذہنی بنفسہا فرض کرنے کی صورت میں - جیسا کہ محاکم علامہ[۲۵] اور ان کے متبعین کی رائے ہے تو زمان کے موجود ذہنی وہمی ہونے میں کوئی شک نہیں رہتا -

محاکم علامہ فرماتے ہیں : باقی رہی یہ بات کہ کہا جائے کہ ''جب یہ امتداد ایسا ہے کہ اس کے اجزاء وجود میں باہم مجتمع نہیں ہوتے تو زمان موجود نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہ بدیہی امر ہے کہ اگر وہ موجود ہوتا تو اس کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوتے (اور ایسا نہیں ہے) لٰہذا زمان موجود نہیں ہے'' تو کہتے ہیں کہ یہ امتداد اگرچہ خارج میں صرف اس طرح پایا جاتا ہے کہ اگر اس کا وجود خارج میں فرض کر لیا جائے اور اس کے اجزا بھی فرض کر لیے جائیں تو یہ اجزاء معاً مجتمع ہو جائیں گے اور ان میں بعض ، بعض پر مقدم ہوں گے - اور عقل میں ایسا امتداد نہیں آتا ہاں صرف یہ صورت ہے کہ کوئی چیز میں غیرقار بالذات ہو اور عقل میں اس کے استمرار اور عدم قرار کے اعتبار سے یہ امتداد حاصل ہو اس لیے کہ زمان و حرکت امور مستمرہ فی الخارج ہے اور اس کا کوئی جز نہیں ہے لیکن جب یہ امر مستمر و غیر مستقر خارج میں حاصل ہوتا ہے تو ذہن میں امتداد حاصل ہوتا ہے اور جب یہ انقسام فرض کیا جاتا ہے تو اس کے اجزاء بیک وقت باہم مجتمع نہیں ہوتے اور اس میں تجدد و تصرم (ادل بدل) ہوتا ہے اور یہ امتداد وہ ہے جو حرکت و مسافت پر منطبق ہوتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم قبل کو ازل تک امتداد تصور کرتے ہیں اور اس امتداد کے اجزاء پر حکم لگاتے ہیں اس لیے کہ ان میں سے ایک جز دوسرے پر مقدم ہوتا ہے - اگر خارج میں موجود ہوتا تو یہ اس بات پر دال ہوتا کہ خارج میں کوئی چیز غیر مستقر ہے اور عقل میں حاصل ہونے والا یہ امتداد اس سے ہے -

۲۵- محاکم علامہ صدر محاکم صدرالدین شیرازی -

یہ ہے اس مسئلے کی تحقیق اور اس حقیقت کو بغیر گہرائی میں جائے پہنچانا نہیں جا سکتا اور یہی مطلب ہے فلاسفہ کے اس قول کا کہ حرکت کا جو جز خارج میں موجود ہے وہ اس کا حصول فی الوسط ہے اور یہ کہ اس کے سیلان کی وجہ سے حرکت یعنی قطع کرتا ہے ، زمان کا یہ خارج میں موجود ہونے والا جز ، ایک غیر منقسم شے ہے جو اپنے سیلان سے زمان کو بناتا ہے جیسا کہ نقطہ اپنے سیلان سے خط بناتا ہے ۔ (محاکم علامہ)

علامہ کی یہ عبارت گویا اس بات پر نص ہے کہ حرکت بمعنیٰ قطع اور اس طرح زمان دونوں بذاتہا خارج میں موجود نہیں ہیں بلکہ دونوں براسہا موجود ہیں ، تو اس مسلک کی رو سے زمان عقل میں حاصل ہونے والا امتداد اور شے غیر مستقر سے منتزع امر ہے لہٰذا زمان ایک متوہم اور غیر مستقر فی الخارج امر سے منتزع ہونے والی چیز ہے اور یہی مطلوب ہے ۔

اگر جیسا کہ میر باقر داماد کی جنھوں نے اساسات فلسفہ کو مستحکم کرنے کا عزم کر رکھا ہے رائے ہے کہ حرکت قطعیہ ، حرکت توسطیہ اور امتداد مساق سے وابستہ ہے تو حرکت قطعیہ جب تک حقیقت وحدانیہ شخصیہ نہ ہو تو زمان جو کہ ازل سے ابد تک شخص واحد ہے کسی طرح شخصا واحد اور اعیان میں موجود مانا جا سکتا ہے حالاں کہ اس کا محل (حرکت) خارج میں موجود نہیں ہے ، واحد و متصل شخصی ہے ، لہٰذا زمان امر متوہم ہوا اور یہ طے ہو گیا کہ فلاسفہ کے اصول کی رو سے زمان کے وہمی ہونے سے کوئی مفر نہیں ہے ، لیکن بداہت کا فیصلہ یہ ہے کہ وہ اختراعی کے معنی میں وہمی نہیں ہے بلکہ اس کے لیے ایک منشاء انتزاع لازمی و ضروری ہے اور یہ بھی لازمی ہے کہ وہ بالذات ادل بدل کو قبول کرنے والا ہو ، اس حد تک بات صاف اور ناقابل انکار ہے ۔ رہی یہ بات کہ اس منشاء کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ نفی واسطہ فی العروض کے معنی ہیں یا بالکل نفی واسطہ کے معنی میں خواہ واسطہ فی العروض ہو یا فی الثبوت موصوف بالذات ہو تو حکماء نے اگرچہ دعویٰ کیا ہے کہ موصوف کے لیے ضروری ہے کہ وہ متجدد و متصرم ، نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں ہو لیکن تمھیں اندازہ ہو گیا ہے کہ یہ ان کی بات ہی بات ہے اس دعویٰ پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ جیسا کہ گزر چکا ہے دلیل تو ان کے خلاف ہی جاتی ہے اور دلیل سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک موصوف بالذات نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں ضروری ہے اور تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ موصوف کے لیے ضروری ہے کہ امور متجددہ متصرمہ اس میں سے ہی ہوں اور امور صرف حوادث ہی ہو سکتے ہیں خواہ یہ حوادث حرکت کو عارض ہونے والے حدود کا اختلاف ہو یا متحرک

کو لاحق ہونے والے حدود کا اختلاف یا نفس معدودات ہوں جیسے حوادث یومیہ اور یہ سب کے سب اس معنی میں متجددات ہیں کہ وہ پہلے معدوم تھے بعد میں اعیان کے لحاظ سے موجود و متحقق ہوتے ہیں اور متصرمات اس معنی میں ہیں کہ متحقق و موجود ہونے کے بعد معدوم ہوئے۔ یہی امور غیرقارہ میں عدم قرار کا حدوثاً و بقاءً مآل ہے۔ رہے وہ وہمی معنی تو وہ صرف انتزاع کے لحاظ سے حدوث میں بتدریج تخیل میں آتے ہیں اور بقاء کے لحاظ سے وہ قطعاً ثابت (مستقر) ہے، اس میں تجدد صرف اس کے منشا کی وجہ سے ہے خواہ حدود مختلفہ ہوں یا امور حادثہ اس لیے کہ وہ انہی سے منتزع ہوتا ہے اور اس کے لیے آئینہ بناتی ہے اور گہری نگاہ اس سے زیادہ کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ زمان کے موصوف بالذات سے منتزع اور وہمی ہونے سے فلاسفہ کے لیے کوئی جائے فرار نہیں ہے اور تحقیق یہ بتاتی ہے کہ زمان کے لیے لفی واسطہ فی العروض کے معنی میں ایک موصوف بالذات ضروری ہے اور وہ موصوف، تقدم و تاخر اور تجدد و تصرم سے بذاتِ خود موصوف ہوتا ہے کسی ایسے دوسرے کے رابطے سے نہیں، کہ جو درحقیقت خود موصوف ہوتا ہو جیسا کہ فلاسفہ کا گمان ہے کہ زمان ہی موصوف بالذات ہے، یہ حقیقت نہیں ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ موصوف بالذات تو اس معنی میں یہ اُمور ہیں اور زمان ان سے منتزع ہونے والا امر وہمی ہے اور اس امر وہمی کے اجزا تقدم و تاخر کے اس منشا سے جو بالذات متجدد متصرم ہے موصوف ہوتے ہیں۔

اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ زمان حادث ہے کیوں کہ اس کا موصوف بھی حادث ہے، اس بات کی تفصیل و شرح اگلی فصل میں بیان کریں گے۔ اس گفتگو کو سمجھ لو اور یاد رکھو۔

فصل ششم

(زمان کے مبدع ہونے کی تحقیق)

فلاسفہ نے زمان کے ازلی و ابدی ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور دعویٰ کو ثابت کرنے کی سعی کی ہے چنانچہ کبھی کہتے ہیں کہ:

''اگر وجود زمان سے پہلے عدم ہوتا یا اس کے وجود کے بعد اس کو عدم لاحق ہوتا تو اس کا وجود بعد العدم یا عدم بعدالوجود ایسی بعدیت ہوتا جو قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے اور اس قبلیت و بعدیت کا معروض صرف زمان اور اس کے اجزا ہی ہو سکتے ہیں لہٰذا ایسے مقام پر اس کا وجود لازم آیا جہاں

س کا عدم فرض کیا گیا ہے لہٰذا اس کا عدم قبل الوجود یا بعدالوجود محال ہوا اور زمان ازلی اور ابدی ہوا ۔''

اس پر پہلا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ زمان کے وجود پر اس کے عدم کے تقدم کو ہم زمانی تسلیم نہیں کرتے۔ ہمارے خیال میں یہ تقدم زمانی نہیں بلکہ تقدم بالذات ہے جو مشہور تقدمات سے متضاد ہوتا ہے اس لیے زمان کے لیے زمان لازم نہیں آیا ۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تمہارا یہ کہنا کہ ''قبلیت و بعدیت انفکاکیہ کا معروض صرف زمان اور اس کے اجزا ہی ہو سکتے ہیں'' ممتنع ہے ، اس لیے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ''اس نوع کے تقدم و تاخر کا مصداق حمل اور مصداق حکم ، نفس اجزاء زمان ہے'' بلکہ معروض تقدم و تاخر نفس ذات اشیاء ہے ۔

اس پر اگر تم اعتراض کرو کہ ''اشیا کے وجود اور عدم کبھی متقدم ہوتے ہیں کبھی متاخر اور کبھی مع (ساتھ ساتھ) اس لیے وہ قبلیت و بعدیت کے معروض بالذات نہیں ہو سکتے چنانچہ اس کے لیے کسی دوسری چیز کی ضرورت ہوگی اور وہ چیز صرف زمان ہو سکتی ہے ۔''

تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ اگر تمہارا مطلب یہ ہے کہ ''اشیا چوں کہ کبھی تقدم کے ساتھ معروض ہوتی ہیں اور کبھی تاخر یا معیت کے ساتھ اس لیے وہ ان کے ساتھ معروض بالذات نہیں ہو سکتیں'' تو ہم کہیں گے کہ ہو سکتی ہیں ، کیوں نہیں ہو سکتیں ۔ اس پر اگر وہ کہیں کہ ان اوصاف ثلاثہ (تقدم ، تاخر اور معیت) میں سے کسی ایک کے ساتھ جو معروض ہوگا یہ اس کی ذات کا اقتضا نہیں ہو سکتا تو ہم کہیں گے کہ یہ ممنوع ہے کیوں کہ موصوف بالذات کے لیے جو چیز ضروری ہے وہ یہ ہے کہ وہ کسی صفت کے ساتھ نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں موصوف بالذات ہو نہ یہ کہ اس صفت کے لیے بالذات مقتضی ہو ۔

اور اگر وہ کہیں کہ ''معروض بالذات وہ ہوتا ہے جس کا اصلاً کوئی واسطہ نہ ہو'' تو ہم کہیں گے کہ یہ بھی ممنوع ہے ۔

خلاصہ یہ کہ تمہارے بیان سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ ذوات اشیاء ان اوصاف ثلاثہ کی علتہائے مقتضیہ نہیں ہیں مگر وہ نفی واسطہ فی العروض کے معنی میں معروض بالذات نہیں ہو سکتیں اس لیے ہو سکتا ہے کہ اشیاء تقدم و تاخر انفکاکیہ کے لیے معروض بالذات ہوں چاہے بالذات مقتضی نہ ہوں بلکہ

مقتضی کوئی دوسری چیز ہو اور اگر تمہارا مطلب اور کچھ ہے تو اس کی وضاحت تمہارے ہی ذمہ ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بیان میں تدلیس مغالطی ہے اس لیے کہ جب اشیاء کبھی تقدم کے ساتھ موصوف ہوں گی اور کبھی تاخر کے ساتھ تو ضروری ہوا کہ کسی علت کے ساتھ جو اشیاء کی قبلیت و بعدیت کے لیے واسطہ ہو موصوف ہو ، ورنہ تسلسل لازم آئے گا تو اس تسلسل کو قطع کرنے کے لیے ضروری ہوگا کہ اس کے لیے بھی ایسی ہی ایک علت ہو اور فلاسفہ کے بیان سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ یہاں اشیاء کے لیے علاوہ کسی واسطے کی ضرورت ہے جو در حقیقت تقدم و تاخر کے ساتھ موصوف ہو ، یہ بات ثابت ہو تو ان کا مطلوب حاصل ہو ۔

الحاصل ہم یہ مسلک اختیار کرتے ہیں کہ اشیاء کے وجودات و عدمات انفکاکی قبلیت و بعدیت کے ساتھ نفی واسطہ فی الثبوت کے معنی میں موصوف ہوتے ہیں خواہ قبلیت و بعدیت کے ثبوت کے لیے وسائط فی الثبوت ہوں ، تو فلاسفہ نے جو کچھ کہا ہے وہ یہ ثابت کرنا ہے کہ اشیاء کے وجودات و عدمات کے لیے وسائط فی الثبوت ضروری ہیں ، اور ان کے مطلوب کو ثابت نہیں کرتا اس لیے کہ ان کا مطلوب اس وقت ثابت ہوگا جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ واسطہ فی العروض ضروری ہے تو اس گفتگو سے یہ معلوم ہوا کہ فلاسفہ اس بیان میں تدلیس کرتے ہیں اور مغالطہ دینے کی فکر میں ہیں ۔

کبھی زمان کی ازلیت و ابدلیت ثابت کرنے کے لیے اس طرح تقریر کرتے ہیں : ''اس میں تو کوئی شبہ ہے ہی نہیں کہ بعض اشیاء بعض پر اس طرح متقدم ہوتی ہیں کہ متقدم ، متاخر کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ، اب سوال یہ ہے کہ یہ تقدم و تاخر دہر اور واقع کے لحاظ سے ہے ؟ مگر یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دہر میں تجدد و تعاقب نہیں ہوتا تو اس میں تقدم و تاخر کا کیا سوال ؟ یا یہ تقدم و تاخر زمان کے لحاظ سے ہے ؟ اس صورت میں اشیاء میں تقدم و تاخر کا تحقق صرف بحسب زمان ہو سکتا ہے تو اگر زمان پر عدم متقدم ہو گیا یا اس کے وجود سے متاخر ہو گیا تو اس صورت میں وجود زمان اس کے عدم کے فرض کے ساتھ لازم آئے گا ۔''

اس تقریر پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اشیاء میں انفکاکی تقدم و تاخر ، اجزاء زمان میں انفکاکی تقدم و تاخر کے تابع ہوتے ہیں ، تو یہ زمان میں موجود انفکاکی تقدم و تاخر یا واقعی ہیں یا رتبی ؟ اگر واقعی ہیں تو ان کا واقع اور دہر میں موجود ہونا لازمی ہے اور فلاسفہ نے کہا ہے کہ زمان اپنے تمام اجزاء کے ساتھ واقع میں موجود ہے لہذا اس کے متقدم بالذات

اور متاخر بالذات اجزاء بداہتاً واقع میں موجود ہوں گے ورنہ وہ واقعی نہیں ہوں گے (ہو سکتے) تو اب دو صورتیں ہیں یا تو اجزاء واقع میں معاً موجود ہوں گے، اس صورت میں ان اجزاء سے تقدم و تاخر واقع میں منفک اور جدا ہو جائے گا تو یہ اجزاء زمان تقدم و تاخر کے بالذات مقتضی نہ رہے، جیسا کہ فلاسفہ کا خیال ہے اور نہ (جیسا کہ ان کا گمان ہے) یہ تقدم و تاخر واقعی رہے۔

یا یہ اجزاء زمان باہم متعاقب ہوں گے، اب سوال یہ ہوگا کہ اجزاء زمان میں پایا جانے والا یہ تعاقب اگر تعاقب واقعی ہے تو ایک تو یہ تعاقب دہر میں واقع ہوا جو فلاسفہ کے نزدیک محال ہے، دوسرے یہ کہ دہر جب ممتد ہی نہیں ہے تو اس میں تعاقب و معیت کے کیا معنی؟ کہ اس کی ایک طرف میں تو تعاقب ہوا اور ایک طرف میں معیت ہو۔

اور اگر زمان میں موجود یہ تقدم و تاخر انفکاکی، واقعی نہیں بلکہ رتبی ہوں تو ان سے زمان پر کس طرح استدلال کیا جاسکتا ہے؟ لیجیے فلاسفہ کے لیے اثبات زمان ہی کا کوئی راستہ نہ رہا چہ جائے کہ زمان کی ازلیت و ابدیت۔

حق یہ ہے کہ نفی واسطہ فی‌العروض کے معنی میں قبلیت و بعدیت انفکاکیہ کے ساتھ بالذات اتصاف، اصل میں نفس حرکات و حوادث کے وجودات و عدمات کی طرف راجع ہوتا ہے اور اتصاف بالذات کے ضروریات میں سے یہ نہیں ہے، جیسا کہ فلاسفہ زمان کے بیان میں کہتے ہیں، وہاں قطعاً کوئی واسطہ ہی نہ ہو نہ واسطہ فی‌الثبوت نہ فی‌العروض اور یہ بات برہان و دلیل سے بھی ثابت نہیں ہے بلکہ ان کی ہوسوں میں سے ایک ہوس ہے جس کو وہ حجت و برہان سے صحیح ثابت نہیں کر سکے، بلکہ اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ کہا ہے وہ یاوہ گوئی و ہذیان سے زیادہ نہیں ہے۔

تحقیق یہ ہے کہ حوادث، انفکاکی تقدم و تاخر کے نفی واسطہ فی‌العروض کے معنی میں بالذات متصف ہیں اور انہیں، ان دونوں کے ساتھ اپنے اس اتصاف میں کسی ایسی شے کی ضرورت نہیں ہے جو ان دونوں کے ساتھ حقیقت میں متصف ہو اور پھر ان سے زمان پر استدلال کیا جائے، ہاں! واسطہ فی‌الثبوت کی ضرورت ضرور ہے اور ہمارے نزدیک وہ واسطہ باری تعالیٰ کا ارادہ ہے جو اشیاء کے وجودات و خصوصیات کے لیے جو بھی نظام عام کا اقتضا ہو، کرتا ہے اور باری تعالیٰ ہی نے اپنی عنایت ازلی سے بعض اشیاء کو بعض سے قبل اور بعض کو بعض سے بعد فرما دیا ہے اور اگر وہ اس کے برعکس چاہے تو یوں بھی کر سکتا ہے اور جب چاہے حکم چلا سکتا ہے اور ہم اللہ نے چاہا تو برہان سے ثابت کریں گے کہ ماضیات حوادث کا (گذرے ہوئے حوادث کا) چاہے وہ زمان ہو

یا زمانی (جیسا کہ قائلین قدم عالم کا خیال ہے) باطل ہے ، بلکہ جانب ماضی کے متعاقبات کا وجود ، عدم صریح کے بعد ، عدم حقیقی ہوتا ہے اور اس (عدم حقیقی) کی وجہ سے ان (ماضیات حوادث) میں سے ہر ایک ثابت محض معاً سے منفک ہوتا ہے اور بدلاً سے بھی منفک ہوتا ہے ، نہ کہ اضافی محض سے جیسا کہ فلاسفہ کا گمان ہے ، تو اشیاء کے اعدام ان کے وجودات پر متقدم بالذات ہوتے ہیں اور اسی طرح حوادث و متغیرات پر ثابت محض کا تقدم بھی ذاتی ہوتا ہے اور عقل جب صانع کے تقدم کو یا وجودات اشیاء پر ان سے عدم کے تقدم کو دیکھتی ہے تو ایک امتداد متوہم انتزاع ہوتا ہے ، اس انتزاع کا منشاء ہوتا ہے : ثابت کا تقدم حوادث پر اور متعاقبات کی جانب ماضی میں تناہی ، ایسے امتداد وہمی کو لازم و واجب نہیں کرتی جو غیر متناہی ہو اور وجود ثابت محض اور اول الحوادث کے درمیان واقع ہو ، جیسا کہ گمان کیا جاتا ہے ، اس لیے کہ ایسا گمان کرنا بالکل ایسا ہے جیسے فلک اقصیٰ کے ماورا امتداد خلاء کا گمان کرنا ، اس لیے یہ بات ان کے مفید مطلب نہیں ہو سکتی اور اللہ نے چاہا تو ہم اس کی مزید تفصیل بیان کریں گے ۔

خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء کے وجودات پر ان کے اعدام کو تقدم بالذات ہے ، تقدم بالزمان نہیں ، کہ جس سے قدم زمان اور اس کی ازلیت و ابدیت پر استدلال کیا جا سکے اور اسی طرح عدم زمان کو بھی وجود زمان پر تقدم بالذات ہے ، تقدم بالزمان نہیں کہ جس سے عدم زمان فرض کرنے کے بعد بھی اس کا وجود لازم آئے ۔

فصل ہفتم

(قدم زمان ، قدم حرکات افلاک اور قدم انواع کے دعاوی کا ابطال)

فلاسفہ قائل ہیں قدم زمان بشخصہ ، قدم حرکات بنو عہا کے اور امتداد زمانی میں تعاقب اشخاص سے قدم انواع کے ۔ ہم پہلے تعاقب اشخاص سے قدم انواع کا ابطال کریں گے کیوں کہ اسی پر قدم حرکات و قدم زمان کا اطلاق مرتب ہوتا ہے ۔ پھر قدم حرکات و قدم زمان کے ابطال کی طرف متوجہ ہوں گے ۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر متعاقبات زمانیہ ، وجود زمانی کے لحاظ سے مسلسل ہوں ، چاہے وہ متعاقبات ، امور منفصلہ ہوں ، جیسے حوادث یومیہ یا متصل غیرقار کے اجزا ہوں جیسے حرکت و زمان ، اعداد اور شرطیہ کے طور پر ، اس طرح کہ ہر لاحق کسی سابق کے واسطے سے قدیم کا معلول ہے ، تو یا تو وہ

واجب الوجود پر منتہی ہوگا ، اس صورت میں وہ جانب ازل میں غیرمتناھی نہیں ہوگا (ازلی نہیں ہوگا) یا واجب الوجود پر منتہی نہیں ہوگا اس صورت میں اس سلسلہ کا وجود لازم و واجب نہیں آئے گا اور اس کا عدم اور ارتفاع رأساً ممتنع ہوگا ، اس لیے کہ واجب کی طرف نسبت کے بغیر وجوب نہیں ہو سکتا لہٰذا اس سلسلہ کا وجود ممکن نہیں ہوگا کیوں کہ وجوب کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا ۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا (انواع قدیم ہوتیں) تو مبدء فعال سے یا تو نفس طبیعت نوعیہ بغیر تشخص صادر ہوتی اور یہ صریحاً محال ہے یا پھر اس کا کوئی فرد خاص صادر ہوتا تو یہ فرد خاص چوں کہ خصوص مادہ و استعداد کا مرہون وجود ہے اس لیے وہ لازماً حادث زمانی بھی ہوا اور طبیعت نوعیہ بھی حادث زمانی ہوئی اس لیے کہ اس تقدیر پر اس فرد خاص سے پہلے طبیعت نوعیہ کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا یا پھر کوئی فرد مبہم صادر ہوتا اور یہ بھی باطل ہے اس لیے کہ مبہم کا بما ہو مبہم کوئی وجود نہیں ہے ، مثلاً اگر فرض کیا جائے کہ نوع انسان استداد زمانی میں اپنے اشخاص کے تعاقب کی وجہ سے قدیم ہے تو یہ تو محال ہے کہ مبدء فعال سے ماہیت مجردہ یا فرد مبہم صادر ہو لہٰذا یہ واجب ہوا کہ مبدء فعال سے شخص واحد و متعین صادر ہو اور وہ شخص حادث ہے اور مادہ اور استعداد سے مسبوق ہے تو نوع انسانی اس (شخص واحد متعین) کے حدوث سے حادث ہوئی اس لیے کہ اس شخص کے وجود سے قبل نوع انسانی کا اس تقدیر پر کوئی وجود نہیں تھا اور نہ یہ ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ ”کلی کی جزئیات میں سے ہر جزئی ایک دوسری جزی سے مسبوق ہے اور یہ سلسلہ غیر متناھی ہے ۔“ کیوں کہ یا توان لامتناھی جزئیات میں سے کوئی جزئی ایسی ہوگی جو مبداء فعال سے اس طرح صادر ہوئی ہوگی کہ مبدء فعال اس کے لیے علت قریبہ ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا ۔ یہ دوسری صورت باطل ہے ، کیوں کہ اس صورت میں ان جزئیات میں کوئی شے بھی موجود نہیں ہو سکتی اس لیے ان میں سے کسی شے کا وجود ، کسی ایک شے کے مبدء فعال سے صدور پر موقوف ہے تو جب جزئیات میں سے کوئی شے موجود نہیں ہوگی تو کلی بھی موجود نہیں ہوگی ۔ اور پہلی صورت میں (یعنی ان لامتناہی جزئیات میں سے کسی جزئی کا مبدء فعال سے صدور) مبدء فعل سے صادر ہونے والی جزئی ، اس کلی کے جزئیات میں سے پہلی جزئی ہوگی ، اس طرح جزئیات لا متناہی نہیں رہے ۔ اس بیان سے فلاسفہ کے تمام دعاوی باطل ہو گئے ۔

یہ دونوں اعتراض ، استاذ مطلق مولانا فضل حق[۲۶] خیرآبادی نے وارد کیے ہیں اور نہایت سخت اعتراض ہیں جن کا کوئی جواب فلاسفہ کے متبعین اور ہم نواؤں سے ممکن نہیں ہے ۔

یہ فلاسفہ کے دعوائے قدم انواع بتعاقب اشخاص کا اجمالی ابطال ہے ۔

اب قدم حرکات افلاک کے بطلان کی تفصیل ملاحظہ ہو :

فلاسفہ نے فلک اقصیٰ کے دوروں کے متناہی ہونے اور ہر حرکت کے دوسری حرکت سے مسبوق ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ حرکات محدثہ یا تو ہمیشہ پائی جائیں گی یا دوسرے حادث کے حدوث کے بعد پائی جائیں گی ، پہلی شق کے جواز کی کوئی سبیل نہیں ہے ورنہ دوام حادث لازم آئے گا ، تو یہ حادث یا تو علیٰ سبیل الاجتماع پائے جائیں گے یا علیٰ سبیل التعاقب (یہ حوادث یا تو یک وقت مجتمع ہوں گے یا پے در پے آئیں گے) پہلی صورت کے جواز کی کوئی سبیل نہیں ہے ورنہ ایسے امور کا اجتماع لازم آئے گا جن کے وجود میں ترتیب ہے اور یہ محال ہے لہٰذا ہر حرکت سے قبل ایک حرکت ہے اور ہر حادث سے قبل حادث ہے اور یہ سلسلہ ''لا الیٰ اول'' چلا گیا ہے (بس چلتا چلا گیا ہے کوئی حد ابتدا نہیں ہے) اور یہی مطلوب ہے ۔

علماء (متکلمین) نے فلاسفہ کے اس استدلال پر یہ اعتراض کیا ہے کہ قدیم سے صادر ہونے والی شے اگر حادث ہے تو علت کا معلول سے تخلف لازم آئے گا اور اگر قدیم ہو تو (یہ دشواری ہوگی کہ) اگر اس کی علت قدیمہ سے مربوط ہو مگر معلول حادث سے مربوط نہ ہو تو یا تو علت کا معلول سے تخلف لازم آئے گا یا حادث کا قدم لازم آئے گا اور اگر ہر حادث اپنی علت حادثہ کی طرف مستند ہو تو دو صورتیں ہوں گی ۔ اگر وہ واجب کی طرف منتہی نہیں ہوا تو ایک سلسلۂ امکان کا وجود لازم آئے گا جو وجوب کی طرف انتہا کے بغیر ہو اور یہ محال ہے اور تسلسل لازم ہے اور اگر واجب تک منتہی ہو تو جو چیز واجب کی طرف منتہی ہو وہ حادث ہوتی ہے جس سے پہلے کوئی حادث نہ ہو ۔

فلاسفہ بعض اوقات اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ تسلسل لازم مستحیل نہیں ہے اس لیے کہ یہ تسلسل متعاقبات میں ہے اور یہ مستحیل نہیں ہے مستحیل وہ تسلسل ہوتا ہے جو مجتمعات میں ہو ۔

کبھی جواب میں امر متجدد و متصرم کے وجود کا جو کہ حرکت ہے ، سہارا لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہی رابطہ درمیان ہے اور اس کی دو جہتیں ہیں ۔ ایک

۲۶- وفات ۱۲۷۸ھ م ، ۱۸۶۱ء ۔

جہت سے اس کا دوام ، قدیم سے فیض حاصل کرتا ہے اور تجدد کی جہت سے وہ حوادث اور اللہ تعالیٰ کے درمیان وصول فیض میں واسطہ بنتی ہے ۔

تمہیں معلوم ہے کہ اس بیان میں بہت سے جھول ہیں :

پہلی بات یہ ہے کہ انہوں نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ سلسلۂ حرکات واجب تعالیٰ کی طرف منتہی ہوتا ہے یا نہیں ؟ اگر نہیں ہوتا تو پورا سلسلہ ممکن ہے اور اس کا وجود ، واجب تعالیٰ تک پہنچے بغیر مستحیل ہے اور منتہی ہوتا ہے تو حرکت کے ایک فرد کے لیے منتہی ہوتا ہے اور شخص معین و حادث ہے ، اور نوع حرکت اس پر منتہی ہوتی ہے لہذا نوع حرکت حادث اور منتہی ہے نہ کہ قدیم جیسا کہ ان کا گمان ہے ، متکلمین کا اعتراض فلاسفہ کے ان دو جوابوں سے رفع نہیں ہو سکا ۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابطال تسلسل کے براہین ، ابطال کمیات متصلہ لامتناہیہ پر منطبق ہوتے اور معدات و شرائط و معلولات میں جاری ہوتے ہیں ، جس سے حرکات کا متناہی ہونا بھی لازم آتا ہے اور بعض متاخرین نے یہ عذر کیا ہے کہ تطبیق صرف مادیات میں جاری ہوتی ہے اس لیے نفوس مجردہ ابطال میں جاری نہیں ہو سکتی ، تو یہ عذر قابل سماعت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ایسے دو سلسلے جو موجود ، مرتب اور منسق ہوں اور دونوں کے مبدوں میں ایسی مطابقت نہ ہو کہ دونوں سلسلے ، مبدوں کے تطابق کی وجہ سے مطابق ہو جائیں تو دونوں سلسلوں کا انقطاع ظاہر ہوگا چاہے وہ دونوں سلسلے کمیات میں سے ہوں یا متکمات متصلہ میں سے یا اعداد مادیہ یا مجردہ میں بغیر فرق کے ہوں ، تو کہنے والے نے جو بات کہی ہے وہ بغیر کسی فرق کے فرق نکالنے کی کوشش کی ہے اور ایسا دعویٰ کیا ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے ۔

اس طرح یہ دلیل جانب ازل یا ابد میں حوادث کی لاتناہی اور امتداد زمان و حرکت (جو کہ حکماء کے نزدیک غیر متناہی ہیں) کے ابطال پر منطبق ہوتی ہے ، اس لیے کہ ان اشیاء کا اجتماع ، وجود دھری کے اعتبار سے ہوتا ہے اور ان دونوں کا ترتب ، زمانہائے حدوث کے ترتب کے لحاظ سے ہوتا ہے چناں چہ اس سے قدم دھری کے قائلین کا مذہب باطل ہوگیا اور ان لوگوں کا مذہب بھی باطل ہو گیا جو قدم عالم کے قائل ہونے کی وجہ حدوث دھری کے قائل ہیں اور یہ بات فلاسفہ کے مقلدین اور صاحب الافق المبین پر بہت شاق گزری چناں چہ بعض مقلدین فلاسفہ نے فلاسفہ کی حمایت و نصرت میں کہا کہ وجود دھری وجود زمانی کا مغائر اور دوسرا وجود نہیں ہے ، بلکہ وجود ایک ہی ہے اگرچہ اس کے اعتبار دو ہیں ۔ یہی وجود ، افق تقضی میں واقع ہونے کے اعتبار سے وجود زمانی ہے

اور تجدد و تصرم سے عزل نظر کے ساتھ وجود دھری ہے تو زمان و زمانیات غیر متناھیہ کا وجود ، پہلے اعتبار سے ہے اس کو یہ برہان باطل نہیں کر سکتی اس لیے کہ اس اعتبار سے امور غیر متناھیہ میں اجتماع نہیں ہو سکتا اور برہان کے جاری ہونے کی شرط ، وجود میں اجتماع ہے (اور یہاں اجتماع نہیں ہے) اور جب اس کے وجود کا دوسرے اعتبار سے لحاظ کیا جائے تو اس اعتبار سے مذکورہ لامتناھی امور میں تطبیق جاری نہیں ہو سکتی اس لیے تطبیق ہمارے اعمال میں سے ایک عمل ہے اور صرف آن میں یا زمان تناھی میں واقع ہوتی ہے اور ان دونوں میں تطبیق اس چیز میں ممکن ہے جو ان دونوں میں پائی جاتی ہو اور موجود دھری لامتناھی ، ان دونوں (آن و زمان تناھی) میں نہیں پایا جاتا جو تطبیق ہو - یہ ہے کہنے والے کی بات کا خلاصہ -

اس پر استاذالاستاذ (علامہ فضل حق) نے اعتراض کیا ہے کہ اس قول میں سخافت ہے اس لیے کہ کمیت زمانیہ اور وہ حرکت جو اس پر منطبق ہوتی ہے اور اس کے اتصال سے متصل ہوتی ہے ، دونوں دہر میں ازل سے ابد تک موجود و متصل ہوتے ہیں اس طرح حوادث لامتناہیہ بھی دہر میں موجود ہوتے ہیں تو جس طرح کمیۃ متصلہ میں سے ایک کے مبدء کی ، ایسی ہی دوسری کمیت کے مبدء کے ساتھ اعیان یا وہم میں تطبیق سے ، ان میں سے ایک امتداد کا دوسرے کے امتداد پر اتصال کی وجہ سے انطباق لازم آتا ہے - اس طرح کمیت زمانیہ کے ایک حصہ کے مبدء کی ، اس کے دوسرے حصہ کے مبدء کی تطبیق سے ، ان میں سے ایک کے امتداد کا دوسرے کے امتداد پر انطباق ، اتصال کی وجہ سے لازم آتا ہے ، اس لیے کہ دو متصلوں میں مبدء پر مبدء کے انطباق کے بعد امتداد کا امتداد پر عدم انطباق کا کوئی جواز نہیں ہے اور جس طرح اعداد متسقہ کے دو سلسلوں میں سے ایک کے مبدء کی ، اس قسم کے دوسرے سلسلے کے مبدء کی اعیان یا وہم میں تطبیق سے ، دونوں سلسلوں میں سے ہر ایک کا دوسرے سلسلے پر انطباق لازم آتا ہے ورنہ اتساق باطل ہو جائے اور یہ چیز آن اور زمان میں دو سلسلوں اور جملوں کے وجود کی مستدعی نہیں ہے اور یہ اس وقت لازم آتا ہے جب ایک ایک کے جزء جزء کی تطبیق کی ضرورت ہو اور یہ بالکل ظاہر ہے -

فلاسفہ کے ایک دوسرے مقلد کا کہنا ہے کہ ''متصلات غیر قارہ کی تطبیق ان کی نسخ حقیقت میں یا اعداد متعاقبہ کی تطبیق ان کے نحو وجود زمانی میں اس شرط پر فرض کی جاتی ہے کہ وہ بحسب خارج ہو تو انقطاع کا لزوم ، واقع میں ہو تو محالات سے ہے اور اگر ذہن میں ہو تو ان امور میں سے جو جو ذہن میں مرتسم ہوں ان میں اور ان میں سے جو امور ذہن میں واقع ہیں ان کی

تناہی پر دلالت کرتی ہے نہ یہ کہ ان امور پر جو خارج میں پائے جاتے ہیں ۔“

اس پر استاذالاستاذ (علامہ فضل حق) نے اعتراض فرمایا ہے کہ اس کلام میں زیادہ معنویت نہیں ہے اس لیے کہ اپنے نحو وجود زمانی میں متصلات غیر قارہ اور اعداد متعاقبہ اپنے نحو وجود دہری میں موجود و مجتمع نہیں ہوتے اور جملہ کمیت متصلہ یا متکمم متصل یا سلسلۂ اعداد متسقہ ازل سے ابد تک موجود دہری ہوتے ہیں اور عقل نے ان میں جملہ تناہیہ کو نکالا ہے پھر جملۂ اولیٰ کے مبدء یا سلسلۂ اولیٰ کے مبدء اور جملۂ یا سلسلۂ باقیہ کے مبدء کے درمیان افراز کے بعد حسب تجویز عقلی تطبیق دی تو بداہتاً جملہ کا جملہ پر یا سلسلہ کا سلسلہ پر انطباق لازم آیا چناں چہ واقع میں انقطاع اور انتہا بھی لازم آئی ۔

اگر کہا جائے کہ واقع کے لحاظ سے مبدئین کا انطباق متصور نہیں ہے اس لیے کہ زمان کا جزء سابق کا جزء لاحق کے ساتھ اجتماع محال ہے ،

تو ہم جواب دیں گے کہ اس تطبیق سے امر خارجی کا انکار تمام برہان کو مجروح نہیں کرتا ، جیسا کہ فلاسفہ نے صراحت کر دی ہے لہذا فلاسفہ کے لیے سخت اشکال سے کوئی مفر نہیں ہے ۔

کبھی ان میں کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ دلیل جس طرح جانب ازل میں زمان و حرکت و حوادث کی لاتناہی کو باطل ٹھہراتی ہے اس طرح جانب ابد میں بھی ان امور کی لاتناہی کو باطل ٹھہراتی ہے اور یہ جس طرح قوانین فلسفہ کے خلاف ہے اسی طرح اصول ملت کے بھی خلاف ہے ۔

مگر تمھیں معلوم ہے کہ یہ دلیل ان امور کی لاتناہی کا وجود دہری کے لحاظ سے ابطال کرتی ہے اور وجود دہری کا نظریہ فلاسفہ کے ہفوات (خرافات) میں سے ہے ، جس کی اللہ تعالیٰ کے کلام سے تائید نہیں ہوتی اور نہ کوئی عقلی دلیل اس کی توثیق کرتی ہے ، بہرحال یہ دلیل جانب ابد میں لاتناہی کا جو کہ ارباب ملت کا نظریہ ہے نہ بطور جدل ابطال کرتی ہے نہ از روے حکمت ۔

یہ استاذالاستاذ (علامہ فضل حق) کا ارشاد گرامی تھا فلاسفہ کے جواب میں ، ہم نے علامہ کے ہی ارشاد گرامی کو نقل کر دینے پر اس لیے اکتفا کی کہ اس سلسلے میں اس سے بہتر گفتگو کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور اگر تمھیں مزید تفاصیل کا شوق ہو تو ”الحجۃالبازغہ“ (مطلب ثانی ، فصل رابع ، باب رابع ، ص ۹۱۳) کا مطالعہ کرو ۔

اس گفتگو سے ، مقلدین فلاسفہ کے اس عذر کا بوداپن تم پر واضح ہو گیا ہوگا ، کہ حرکات میں برہان جاری نہیں ہو سکتی ، کیوں کہ دوسری چیز جو حادث کے لیے علت موجبہ ہے اس کے لیے مُعد ہے اور پھر خود اس چیز کی علت موجبہ

٣

بھی اس کے لیے مُعد ہے اور اسی طرح سلسلہ دراز ہوتا ہے تو ہر حادث سے پہلے ایک حادث ہوتا ہے جو اپنے لاحق کے لیے مُعد ہوتا ہے لہذا تسلسل صرف متعاقبات میں لازم آتا ہے اور وہ محال نہیں ہے ۔

اس پر پہلا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ قدیم ثابت اس سلسلہ کے افراد میں سے کسی ایک کے لیے علت تامہ ہوتا ہے یا نہیں ؟ اگر ہوتا ہے تو اس کا قدم لازم آتا ہے اور اگر نہیں ہوتا تو ان میں سے ہر ایک کا وجوب اس کے سابق کے لیے مشروط ہوا ۔ اب اگر ہم تمام سابقات کے عدم کے ساتھ ، لاحق کا عدم بھی فرض کر لیں تو ایک بھی واجب نہیں رہے گا ، کیوں کہ جب تک ممکن کے تمام اقسام عدم ممتنع نہ ہوں اس کا وجود واجب نہیں ہوگا اور تمھیں معلوم ہے کہ عدم اس وقت تک ممتنع نہیں ہو سکتا جب تک کہ واجب تعالیٰ ایک کی علت تامہ نہ ہو اور جب تک واجب نہ ہو موجود بھی نہ ہوگا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی ، مختصر یہ ہے کہ جب تک قدیم ، ممکنات میں سے کسی علت تامہ یا اس کی علل تامہ میں کسی کی علت تامہ نہ ہو ممکن کا وجود نہیں ہوگا چہ جائے کہ حادث کا اور عدم تناہی کسی چیز میں مستغنی نہیں کرتا ۔

دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ فلاسفہ کے لیے مجتمعات میں تسلسل کے لزوم اور اس میں براہین سے کوئی مفر نہیں ہے ۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ فلاسفہ نے ایک ایسے امر متجدد و متصرم بذاتہ کے وجود کا سہارا لیا ہے جو دو جہتوں والا ہے ایک جہت دوام بحسب ذات ہے اور دوسری تجدد بحسب حدود ہے تو وہ امر دوام کی جہت سے قدیم سے وصول فیض کر رہا ہے اور تجدد کی جہت سے حوادث اور اللہ تعالیٰ کے درمیان وصول فیض میں واسطہ بن رہا ہے —— ان کے اس قول پر ، علت تجدد پر گفتگو سے صرف نظر کر کے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حرکت غیر قارہ ہے اس لیے ثابت کی طرف اس کا استناد نہیں ہو سکتا اور ایک ایسی علت کی حاجت ہے جس کو ایک نوع کا عدم قرار ہو ، اس طرح علتوں کا تسلسل قائم ہو جائے گا ۔

فلاسفہ اس اعتراض کی قوت کی وجہ سے اس کے جواب سے عاجز و قاصر رہے تو ان کے حامی و ناصر[٢٧] اٹھے اور ثابت کی نسبت غیر ثابت سے کرنے کی کوشش کی اور کہا : یہاں تین سلسلے ہیں ، پہلا سلسلہ حرکت قدیمہ و ابدیہ کا دوسرا ارادت کا تیسرا تخیلات کا ، ان میں سے سلسلہ تخیل ، سلسلہ ارادت کی

٢٧- نصیرالدین طوسی-

علت موجبہ ہے اور سلسلۂ ارادت سلسلۂ حرکت کی علت ہے تو حرکت کا جزء ارادہ کے جزء کا معلول ہے اور ارادہ کا جزء ، تخیل کے جزء کا اور وہ جزء حرکت کا ، یہ سلسلہ لانہایت تک چلا گیا ہے ۔

اس گروہ۲۸ نے سوچا کہ اس نے سلاسل کا جو جال بنایا ہے ، وہ حصون کی طرح ہے مگر وہ یہ نہ سمجھے کہ مکڑی کے جالے سے بھی زیادہ بودا ہے اس لیے کہ ان سلسلوں میں سلسلۂ اولیٰ میں سے ایک یا تو اس سلسلہ کے دوسرے کے لیے علت موجبہ ہے یا علت مُعدہ ؟ علت موجبہ ہے تو اجزاء حرکات کا اجتماع لازم آتا ہے اور علت مُعدہ ہے تو یا تو واجب الوجود پر بالذات منتہی ہوگا اور اس صورت میں واجب تعالیٰ کی طرف مستند ہونے والی چیز کا قدم لازم آئے گا اور اس کے قدم سے تمام اجزاء حرکات کا قدم لازم آئے گا ، یا منتہی نہیں ہوگا تو اس صورت میں ان سے ایک کا واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ واجب وہ ہے جس کے تمام اقسام عدم ممتنع ہوں اور اقسام عدم میں سے ایک قسم ، اس تمام سلسلے کا عدم بھی ہے ، گویا نتیجہ یہ نکلا کہ سلسلہ موجود نہ ہو اس لیے کہ کوئی شے جب تک واجب نہ ہو ، موجود بھی نہ ہوگی ۔

معلوم ہوا کہ علماء (متکلمین) کا یہ اعتراض بہت محکم ہے ، اسے اس قسم کے اوہام نہیں ہلا سکتے اور فلاسفہ کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ وہ اعتراض میں تخلف کی شق کو اختیار کریں اور اس کے جواز کے قائل ہوں ، لیکن وہ چوں کہ واجب تعالیٰ کے علت موجبہ ہونے کے قائل ہیں ، اس لیے انہیں جواز تخلف کا کوئی راستہ نظر نہ آیا ۔ کاش وہ اپنے ایجاد کردہ معنی میں نہیں بلکہ علماء کے معنی میں واجب تعالیٰ کو فاعل بالاختیار والا ارادہ کہتے تو ان اباطیل میں نہ گرفتار ہوتے لیکن :

من لم یجعل اللہ لہ نوراً فما لہ
من نور اللہ یہدی لنورہ من یشا

جس کے نصیب میں اللہ نے ہی روشنی نہیں لکھی اسے کوئی
روشنی بھی نصیب نہیں ہو سکتی ، اللہ تعالیٰ اپنے نور سے
جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے ۔

یہ اجمالی گفتگو ہے ، ہم نے اس موضوع پر الحجۃ البازغہ میں مفصل گفتگو کی ہے اور طوالت کے خوف سے اس مختصر رسالے میں اجمال سے کام لیا ہے ۔ اگر مادہ و ماعیہ سے باخبر ہونا چاہتے ہو تو الحجۃ البازغہ کا مطالعہ کرو ۔

۲۸- جس کے ترجمان محقق طوسی ہیں ۔

خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ حرکات فلک کی عدم تناہی اور اس کے سلسلے کی ترتیب کے قائل ہیں چاہے وہ علیت و معلولیت کی ترتیب ہو یا شرطیت و معدیت کی ، اور ان کا کہنا ہے کہ دہر میں یہ سب مجتمع موجود ہیں ، لہٰذا امور غیر متناہیہ میں وجود اور ترتیب ہو گئی اور برہان جاری ہونے کی یہی دو شرطیں ہیں لہٰذا جانب ازل و ابد میں سلسلہ تناہی ہو گیا اور عدم صرح اس کے لاحق بھی ہوا اور سابق بھی اس لیے وہ متناہی ہوا اور اس اعتراض کا جواب فلاسفہ حتیٰ کہ صاحب الافق المبین سے نہ ہو سکا اس لیے کہ وہ حدوث دہری کا قائل اور قدم دہری کا منکر ہے ، چنانچہ برہان نے اگرچہ اس قدم دہری کے ابطال اور حدوث دہری کے اثبات میں ساتھ دیا لیکن جانب ابدین اس کی لاتناہی کے ابطال پر منتج ہونے کی وجہ سے اس کے لیے مضر بھی رہا ، میر باقر کو جب یہ احساس ہوا تو متحیر و مضطرب ہوا اور زمین کی وسعتیں اس کے لیے تنگ ہو گئیں اور غایت اضطراب میں کبھی عذر تراشنے لگا کہ حوادث ابد بعد میں عدم سے وجود میں نہیں آئے لہٰذا وہ معدوم ہوئے ، لہٰذا برہان اس کی انتہا کو کافی نہ ہوئی اور وہ یہ بھول گیا کہ وہ وجود دہری کا بھی قائل ہے اور اسے وجود دہری اور وجود زمانی میں اشتباہ ہو گیا اور یہ بات گڈ مڈ ہو گئی ۔ اسے یہ پتا نہیں کہ حوادث ابد کا عدم خروج وجود زمانی کے لحاظ سے نہ کہ وجود دہری کے لحاظ سے اور برہان وجود دہری کے لحاظ سے جاری ہوتی ہے ۔

اور کبھی کہا کہ ''امور تدریجیہ کے لیے دو وجود ہیں ۔ ایک کا وجود افق زمان میں دوسرا ظرف دہر میں ، اور برہان ، وجود اول کے اعتبار سے لاتناہی کا ابطال نہیں کرتی کیوں کہ اس اعتبار سے وہ معدوم ہے اور اہ وجود ثانی کے اعتبار سے لاتناہی کا ابطال کرتی ہے کیوں کہ اس اعتبار سے وہ مرتب نہیں ہے'' اور اس نے یہ سمجھا کہ اگر یہ بات صحیح اور پوری ہو جائے تو حوادث ازلیہ کی لاتناہی کا ابطال بھی کر دے گی اور نہ اپنے دل میں یہ سوچا کہ ظرف دہر میں اجتماع باعتبار ثانی ترتیب طبعی یا علّی کا منافی نہیں ہے ۔

اس سے یہ بات متحقق ہو گئی کہ برہان تمام فلاسفہ اور میر باقر کا ساتھ نہیں دیتی ، متکلمین کا ساتھ دیتی ہے اور ازلیت حرکات فلک کو باطل کرتی ہے اور جانب ابدین حرکات کی لاتناہی کے نظریہ کو رد نہیں کرتی اس لیے کہ متکلمین وجود دہری کے قائل ہی نہیں ہیں ۔ جو سب چیزاں اس وعاء دہر میں مجتمع و موجود ہوں بلکہ ان کے نزدیک حوادث استقبالیہ[۲۹] عدم سے وجود میں نہیں آئے بلکہ اپنے

۲۹۔ مستقبلہ ۔

عدم میں ہی تمام ہو جائیں گے اور ان میں جو وجود میں آئیں گے تو وہی ان کا منتہا ہوگا اور ممکن ہے کہ دوسرے حوادث وجود میں آئیں لہذا یہ بالفعل نہ لا متناہی ہیں نہ متناہی۔

یہ ہمارے انکار ہیں اور علم حق ، حق تعالیٰ کا ہے جو علام الغیوب ہے۔

و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

تو کہ از اصل زمان آ گہ نہ ای
از حیات جا و دان آ گہ نہ ای
تا کجا در روز و شب باشی اسیر
رمز وقت از لی مع اللہ یاد گیر
این و آن پیداست از رفتار وقت
زندگی سربست از اسرار وقت

اقبال ، اسرار خودی

کلام اقبال پر عربی ادب کے اثرات

از

محمد منور

عزیز احمد صاحب ''اقبال ـــ نئی تشکیل'' کے آخر میں لکھتے ہیں : ''اقبال کا پورا کلام پڑھنے کے بعد اقبال کے اطراف میں بہت کچھ پڑھنا پڑتا ہے ، رومی ، نطشے، برگساں ، نشطے ، الجیلی ، یونانی فلسفے ، اسلامی فلسفے ، قدیم ہندو فلسفے ، جدید یورپی فلسفے ، جرمن ، اطالوی ، انگریزی شاعری ، فارسی غزل ، اردو غزل ، اور سب کچھ پڑھنے کے بعد پھر اقبال کو پڑھنے تو ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ ابھی اور بہت کچھ پڑھنا ہے'' ۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس اور بہت کچھ میں عربی ادب بھی ایک بڑا اہم عنصر ہے ۔

عرب شعراء نے ایرانی شعراء پر جو اثر ڈالا وہ محتاج بیان نہیں ۔ فارسی کے ذریعے وہ اثر اردو میں منتقل ہوا ۔ بلکہ ہسپانوی مستشرق غارسیا غومس کے بقول تو ساری اسلامی شاعری پر عرب شعرا کے مضامین و افکار کی چھاپ ہے ۔ مستشرق مذکور کہتے ہیں کہ عرب کی زندگی پیشتر سفری تھی ، آج یہاں کل وہاں ، روز نئے چشموں اور نئی چراگاہوں کی تلاش ۔ چنانچہ ان کی شاعری کا بہت بڑا حصہ چھوڑی ہوئی منزلوں ، بچھڑے ہوئے راستوں ، دور افتادہ محبوباؤں ، گزر جانے والے قافلوں اور بے نشان مسافتوں کی روح اپنے اندر سموئے ہوئے تھا ۔ آگے چل کر اسی اثر کے تحت عربوں اور دیگر مسلمانوں کی شاعری میں کائنات ایک رواں دواں کارواں بن کر رہ گئی ۔ یوں گویا داستان زیست کا حرف آخر ہو اللہ باقی !

غارسیا غومس کے بیان میں مبالغے کا وافر حصہ شامل سہی تاہم اس امر سے انکار مشکل ہے کہ عرب شعراء کے محبوب مضامین نے اسلامی زبانوں میں شعر کہنے والے غیر عرب مسلم شعرا بلکہ اسلامی زبانوں میں شعر کہنے والے غیر مسلم شعراء کو بھی بہت متاثر کیا ہے ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ غیر عرب شعرا بھی جو سرسبز و شاداب علاقوں سے تعلق رکھتے تھے اور جن کی زندگی کو کارواں اور قافلے سے کوئی رابطہ نہ تھا بلکہ جو بعض اوقات بڑے شہروں کی بند گلیوں میں پیدا ہوئے اور

وہیں فوت ہوگئے وہ بھی اپنے کلام کے توسط سے شریک قافلہ نظر آتے ہیں ۔ عربی زبان کے ہسپانوی شعرا ہی کو لیجیے ۔ وہ سپین میں بیٹھے ہوئے ٹیلوں ، خیموں اور قافلوں کا ذکر کرتے ہیں حالانکہ سپین سبزہ زاروں ، باغوں اور ندیوں کا ملک ہے ۔ وہاں شتر اور شتربانوں کی گنجائش کس قدر تھی ؟ وہاں وہ ریت اور ٹیلے کہاں تھے جو عرب کی جان ہیں ؟ ابن حزم اندلسی کہتا ہے :

تذکرت وداً للحبیب کأنّہ ، لبخولۃ اطلال ببرقۃ ثہمد !!

وعہدی بعہد کان لی منہٗ ثابت ، یلوح کباق الوشم فی ظاہر الید !

اصل بات یہ ہے کہ جغرافیائی ماحول کی طرح ذہنی ماحول بھی ایک ٹھوس حقیقت ہے ۔ علم و فکر کے دھارے جس وطن سے پھوٹتے ہیں وہ علمی و فکری وطن ذہنوں میں بسنے لگتا ہے اور اس وطن کی فضا ذہن کی آب و ہوا بن جاتی ہے ۔

اقبال کو عربی ادب سے لگاؤ تھا ، عربی انھوں نے سید میر حسن سے پڑھی تھی جن کے بارے میں سرعبدالقادر نے دیباچہ بانگ درا میں تحریر کیا ہے کہ ''ان کی تعلیم کا یہ خاصہ ہے کہ جو کوئی آن سے فارسی یا عربی سیکھے اس کی طبیعت میں اس زبان کا صحیح مذاق پیدا کر دیتے ہیں''۔ فارسی زبان پر عبور حاصل کیا ۔ کوئی شبہ نہیں ، اردو زبان کی تحصیل بھی مکمل کی ۔ مگر حق یہ ہے کہ ان کی روح میں عربی کچھ زیادہ ہی سرایت کر گئی تھی ۔ عربی کا تعلق عرب سے تھا اور عرب اس لیے عزیز تھا کہ آنجا دلبرست ۔ گویا وہ سرزمین محبوب وطن ہونے کے باعث اقبال کے دل و دماغ میں بس گئی اور اس طرح یہ عنصر ان کے ذہنی ماحول کا ایک اہم حصہ بن گیا ۔ کون نہیں جانتا کہ وہاں کی زندگی مسلسل حرکت تھی ، اور مسلسل کاوش ، ہر قبیلہ اور ہر قبیلے کا ہر فرد ہر دم چاق و چوبند تھا ورنہ چراگاہ چھن گئی ، چشمے پر دوسروں نے قبضہ کر لیا اور زندگی کے وسائل زائل ہو گئے ۔ اس طرح عقیدت و ارادت کا جغرافیائی پس منظر اقبال کے نظام فکر کی ایک ضروری بنیاد بن گیا ۔ یہیں سے اقبال اور ٹیگور کی راہیں جدا ہو جاتی ہیں ۔ دونوں کے اسلاف سابقہ ہم کیش تھے ، دونوں کے طبیعی جغرافیے اور سیاسی تاریخ میں کوئی نمایاں فرق نہ تھا مگر ذہنی جغرافیہ اور فکری تاریخ بدل گئی لہٰذا ایک میراث گوتم کا پاسبان بن گیا اور دوسرا میراث خلیل کا ، ایک کا فلسفہ سکونی ہے اور دوسرے کا حرکتی ۔

مگر اقبال کا یہ ذہنی ارتقاء تدریجی تھا ۔ بانگ درا کے پہلے دو حصوں میں عربی اور اسلامی اثرات کمتر ہیں ۔ یورپ سے لوٹے تو انداز فکر بدل گیا ، وہ قومیت سے ہٹے اور ملت کی طرف راغب ہو گئے ع سوئے مادر آکہ تیمارت کند ۔ یہ سلسلہ بانگ درا کے تیسرے حصے اور اسرار خودی سے شروع ہوا اور پھر ارمغان حجاز تک رنگ بدل بدل کر جلوہ گر ہوتا رہا ۔ کلام اقبال پر عربی اثرات مختلف انداز

میں ظہور پذیر ہوتے ہیں ۔ کچھ باتیں صاف اور صریح ہیں ، کچھ علامت بن گئی ہیں اور کچھ تصاویر خیالی ہیں ۔ صریحاً وہ عرب کو "تمدن آفریں اور خلاق آئین جہانداری" کہتے ہیں اور عرب صحرا نشینوں کو جہانگیر و جہاں بان و جہاں دار و جہاں آرا قرار دیتے ہیں ۔ ان کے نزدیک عصر نو عربوں ہی کے خون کی لالہ کاری ہے :

عصر حاضر زادۂ ایام تست　　مستی او از مئے گلفام تست
شارح اسرار او تو بودۂ !　　اولین معمار او تو بودۂ !

اور ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ :

مرد صحرا پاسبان فطرت است

لہٰذا وہ اس صحرا نشیں شیر کے دوبارہ ہوشیار ہونے کی بھی امید رکھتے ہیں جس نے پہلے صحرا سے نکل کے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا مگر یہ صریح باتیں ہیں ۔ لطف وہاں آتا ہے جہاں وہ عرب کی ادبی روح اپنے شعروں میں سمو دیتے ہیں ، جہاں ان کی تشبیہیں ، استعارے ، تلمیحیں اور خیالی تصاویر قاری کے ذہن کو عربی ماحول کی طرف منتقل کر دیتی ہیں ۔ یہاں یہ بات صاف ہو جانی چاہیے کہ کلام اقبال پر براہ راست قرآن و حدیث کا جو اثر ہے اس سے میں بحث نہ کروں گا ، وہ بذات خود ایک کتاب کا موضوع ہے ۔ میں یہاں عربی ادب کے بعض عناصر تک محدود رہوں گا ۔ جی چاہتا ہے کہ اس راہ میں بانگ درا کی نظم خضرراہ کے ایک بند کو رہبر بناؤں ۔ شاعر نے خضر سے پوچھا تھا :

چھوڑ کر آبادیاں رہتا ہے تو صحرا نورد !
زندگی تیری ہے بے روز و شب و فردائے و دوش !

تو خضر نے جواب دیا تھا :

کیوں تعجب ہے مری صحرا نوردی پر تجھے
یہ تگا پوئے دما دم زندگی کی ہے دلیل
اے رہین خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں
گونجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگ رحیل
ریت کے ٹیلے پہ وہ آہو کا بے پروا خرام
وہ حضر بے برگ و ساماں ، وہ سفر بے سنگ و میل
وہ نمود اختر سیماب پا ہنگام صبح
یا نمایاں بام گردوں سے جبین جبرئیل

وہ سکوتِ شام صحرا میں غروبِ آفتاب
جس سے روشن تر ہوئی چشم جہاں بینِ خلیل
اور وہ پانی کے چشمے پر مقامِ کارواں
اہلِ ایماں جس طرح جنت میں گرد سلسبیل
تازہ ویرانے کی سودائے محبت کو تلاش
اور آبادی میں تو زنجیریٔ کشت و نخیل
پختہ تر ہے گردش پیہم سے جام زندگی
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی

تشریحی اشاروں کی چنداں ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ فضائے دشت میں بانگِ رحیل، ریت کے ٹیلے اور آہو کا بے پروا خرام، بے برگ و سامان حضر اور بے سنگ و میل سفر، پانی کے چشمے پر مقامِ کارواں وغیرہ وہ Images ہیں کہ ذہن کو عربی قصائد نگاروں کی طرف لوٹا لے جاتے ہیں۔ پانی کے چشمے اور سلسبیل والا شعر عربی اور اسلامی روح کا دل آویز امتزاج ہے۔ زنجیریٔ کشت و نخیل والا شعر بھی توجہ طلب ہے وہ اس لیے کہ اقبال نے جس آبادی کو پیشِ نظر رکھا ہے وہ بھی صحرائی آبادی ہے جہاں کی زنجیریں مختصر سی کھیتی باڑی اور نخلستان ہوتی ہیں۔ یہ تو واضح ہے کہ اقبال نے ان مناظر کو برائی العین نہیں دیکھا تھا، تیسری گول میز کانفرنس سے لوٹتے ہوئے وہ قاہرہ اور بیت المقدس میں ایک آدھ دن رکے ضرور تھے اور بس۔ حقیقتاً یہ خیالی تصاویر ہیں جو عرب شعرا کا عطیہ ہیں۔

کاظمہ، نخیل اور بیت المقدس کے باعث ذہن اقبال کی مشہور نعتیہ نظم 'ذوق و شوق' کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اس نظم کا آغاز اپنی معنوی خوبی جبھی واضح کرتا ہے کہ اسے عربی ادب کے آئینے میں دیکھا جائے:

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں — چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحاب شب — کوہ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا برگ نخیل دھل گئے — ریگ نواح کاظمہ نرم ہے مثل پرنیاں
آگ بجھی ہوئی ادھر ٹوٹی ہوئی طناب ادھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

ان اشعار میں کوہ اضم اور ریگ نواح کاظمہ کے اندر مدینہ مکرمہ کی یاد مضمر ہے۔ کوہ اضم وہ پہاڑی سلسلہ ہے جس کی وادی میں مدینہ مکرمہ آباد ہے۔ کاظمہ کو عربوں نے منزل محبوب کی علامت بنا لیا تھا، مثلاً شاعر کہتا ہے:

المر یبلغک ما فعلت ظباہ — بکاظمۃ غداۃ لقیت عمرا

چناں چہ صاحب قصیدہ بردہ امام بوصیری نے مدینہ شریف کی طرف کاظمہ

کاظمہ ہی سے اشارہ کیا ہے ۔ ان کے مشہور قصیدے کا شعر ہے :

أم ھبت الریح من تلقاء کاظمۃ   أو أومض البرق فی الظلماء من اضم

کوہ اضم کے بارے میں ایک اور شاعر کہتا ہے :

بانت سعاد و امسیٰ حبلھا الصرما

واحتلت الغور والاجراع من اضما

ہمیں معلوم ہے کہ اقبال نے 'ذوق و شوق' کے بیشتر اشعار فلسطین میں کہے تھے ۔ مگر وہ عالم خیال میں نواح مدینہ مکرمہ کی سیر و زیارت کر رہے تھے ۔ درد ہجراں مضطرب کر رہا تھا ، دل میں دیار حبیب کے دیدار کا ذوق شوق انگیز تھا ، ارمان مچل رہے تھے ۔ روحانی تڑپ اور جسمانی بُعد عجیب بے سکوں لذت ، اور بڑی لذیذ بے سکونی کا عالم تھا ۔ بہرحال پیش نظر تھا سواد منزل محبوب ، لہٰذا ماحول نور کی ندیوں ، رنگ برنگ ٹیلساؤں ، اور مثل پرنیاں نرم ریگ کی وجہ سے روشن ، رنگین اور ملائم ہو رہا تھا ۔ ٹوٹی ہوئی طناب ، بجھی ہوئی آگ اور گزر جانے والے قافلے عرب شعراء کے محبوب ترین مضامین ہیں ۔ کلام اقبال کا مطالعہ کرنے سے یہ احساس ہوتا ہے کہ عمر کے ساتھ ساتھ جوں جوں ان کی دینی شیفتگی بڑھتی چلی گئی توں توں کلام پر عربی اثرات کا بھی اضافہ ہوتا چلا گیا لہٰذا کاروان ، قافلہ ، زمام ، ناقہ ، مقام ، سبیل ، منزل طناب ، خیمہ ، نخل ، نخیل وغیرہ کلمات کا استعمال بھی تدریجاً بڑھتا گیا ۔ مثلاً :

ہر جائے کہ خواہی خیمہ گستر !

طناب از دیگراں جستن حرام است

اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد

توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

اسی نظم ''ذوق و شوق'' کے یہ مصرعے دیکھیے :

قافلۂ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں

نکلے تیری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

مجھ کو نہ تھی خبر کہ ہے علم نخیل بے رطب

نخیل رطب ٹھیٹھ عربی پیرایۂ بیان ہے ۔ رطب پختہ کھجور کو کہتے ہیں ۔ محاورہ ہے أرطب النخل یعنی کھجور کا پھل پکنے لگا ۔ چوں کہ نظم کی فضا عربی ہے لہٰذا ایسے ہی کلمات اس میں رنگ بھر سکتے تھے جو اس فضا کی پیداوار ہوں ۔ کلمۂ نخیل سے ''خضر راہ'' کے درج کردہ بند میں بھی سابقہ پڑا تھا اور ''ذوق و شوق'' میں بھی یہی کلمہ اب ذہن کو ''مسجد قرطبہ'' کی طرف منتقل

کر رہا ہے ۔ ''مسجد قرطبہ'' کے بند بھی ''ذوق و شوق'' کی طرح غزل کی صورت میں چلتے ہیں اور عربی شاعری ہی کے انداز میں قافیے بے ردیف ہیں ۔ مسجد قرطبہ سے خطاب کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں :

تیری بنا پائیدار تیرے ستوں بے شمار — شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجوم نخیل

یہ نظم سپین میں کہی گئی تھی مگر سپین کی جغرافیائی فضا کے بجائے عرب کا ذہنی ماحول اثر انداز تھا ، لہٰذا نظم کا مزاج عربی بن گیا ہے ۔ مسجد کے ستونوں کو ہجوم نخیل سے تشبیہ دی ہے اور وہ بھی صحرائے شام کے نخیل سے ۔ صحرائے شام کی شرط اس لیے مناسب تھی کہ مسجد کا بانی عبدالرحمان الناصر شام ہی سے آیا تھا ، وہی الناصر جس نے سرزمین اندلس میں کھجور کا پہلا درخت لگایا اور شام کے ہجوم نخیل کی یاد میں رو رو کر شعر کہے ۔ ان اشعار کا بھی آزاد ترجمہ ''بال جبریل'' میں موجود ہے ۔ اقبال نے عربوں ہی کے انداز میں مسجد قرطبہ کی وسعت و عظمت کے پیش نظر اسے ''حرم قرطبہ'' کہہ کر پکارا ہے ۔ اقبال سے کئی سو سال قبل ابن المثنیٰ نے اس مسجد پر جو شعر کہے تھے ان میں اسے باضابطہ حرم کعبہ سے تشبیہ دی تھی :

بنیت لله خیر بیت — یخرس عن و صفہ الانام
حج الیہ من کل أدب — کانہ المسجد الحرام
کان محرابہ اذا ما — حف بہ الرکن والمقام

مسجد کی عبرت ناک فضا نے اقبال کو گردش فلک کے اصول لازوال کی طرف منتقل کیا اور وہ عروج و زوال اقوام و ملل پر غور کرتے اور یاس کی تاریکیوں میں امید کی شمعوں کا نظارہ کرتے دریائے کبیر سے خطاب کرتے ہیں :

آب روان کبیر ترے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کے خواب !

اس دریائے کبیر کے کنارے کبھی ابوبکر ابن اللبانہ الدانی (متوفی ۵۰۷ھ) نے بنو عباد کو یاد کیا تھا ۔ ''معتمد کی فریاد قید خانے میں'' ایک نظم بال جبریل کی زینت ہے جو محمد معتمد بن معتضد عبادی کے اشعار کا آزاد ترجمہ ہے ۔ معتمد کو یوسف بن تاشفین نے ۴۸۴ھ میں گرفتار کر کے بیڑیاں پہنائیں اور مراکش الغرب میں کوہ اطلس کے دامن میں بمقام اغمات قید کر دیا ۔ معتمد کی سخاوت ، جواں مردی ، مروت ، ادب نوازی اور خوش باشی کو اندلس کے معاصر و مابعد کے شعرا نے بڑے کرب کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ ابن اللبانہ دریائے کبیر کے کنارے بیٹھا ہوا کہتا ہے : ''اے دریا میں چشم تصور کی مدد سے دیکھ رہا ہوں کہ بنو عباد کی کشتیاں سمندر کی طرف جا رہی ہیں'' اور پھر وہ

اصول عروج و زوال کے غم انگیز خیالات میں کھو کر بنو عباس اور بغداد کی اوائلی شان و شوکت کو یاد کرنے لگتا ہے۔ اقبال نے ہسپانیہ کے مسلم حکمرانوں کو عمومی رنگ میں بڑی محبت سے یاد کیا :

ساقی ارباب ذوق فارس میدان شوق
بادہ ہے اس کا رحیق تیغ ہے اس کی اصیل

مگر ابن اللبانہ نے مخصوصاً بنو عباد کی تعریف کی :

تبکی السماء بمزن رائح غادی　　علی البہالیل من ابناء عبادی
علی الجبال التی ہدت قواعدھا　　و کانت الارض منھم ذات اوتادی

[ابر باراں صبح و شام سرداران بنی عبّاد پر اشک افشاں ہے۔ وہ ان پہاڑوں پر اشک افشاں ہے جن کی بنیادیں دھڑام سے آ رہیں حالانکہ خود الٰہی کی وجہ سے زمین کو سہارے میسر تھے] خیر اقبال کا یہ مصرع کہ ع

بادہ ہے اس کا رحیق تیغ ہے اس کی اصیل

کسی عربی زبان کی چاشنی سے آگاہی رکھنے والے ہی شخص کے منہ سے نکل سکتا تھا۔ بادہ رحیق، تیغ اصیل، نخیل نے ہمیں قرطبہ میں پہنچا دیا تھا ——— کھجور عربوں کی پھوپھی جان ہے ——— وہ اگر عربوں کی داستان سنائے تو اسے حق پہنچتا ہے ——— معاً جاوید نامہ میں مہدی سوڈانی کی زبان سے نکلوائے ہوئے کلمات یاد آ جاتے ہیں۔ مہدی ساربان سے خطاب کرتے ہیں :

ناقہ مست سبزہ و من مست دوست
او بدست تست و من در دست دوست
آب را کردند بر صحرا سبیل
بر جبل ہا شستہ اوراق نخیل
سارباں یاراں بہ یثرب ما بہ نجد !
آں حدی کو ناقہ را آرد بوجد !

مہدی سوڈانی کا رخ بھی مدینہ طیبہ کی جانب ہے۔ جلدی پہنچنا چاہتے ہیں، باران رحمت ہو چکی ہوئی ہے، ناقہ سبزے کے باعث رک رک جاتی ہے ——— پانی کی صحرا کے لیے سبیل لگا دی گئی ہے، اور پہاڑیوں پر برگ نخیل دھل گئے، مہدی سوڈانی کی زبان سے یہ کلمات کہلوانے کے لیے دینی اور عربی پس منظر سے آگاہی ضروری تھی۔ عرب جاہلیت کے جذبات کی جو ترجمانی اقبال نے جاوید نامہ میں کی ہے لائق داد ہے۔ جاوید نامہ میں طاسین محمد کا آغاز ''نوحہ' روح ابوجہل در حرم کعبہ'' سے ہوتا ہے۔ عرب کو اپنے حسب و نسب پر کس قدر ناز تھا وہ غیروں کو کس قدر

ذلیل جانتے تھے ، اپنی زبان پر کس قدر فخر تھا اور دوسروں کی زبان کو کتنا گھٹیا سمجھتے تھے ـــــــ چند شعروں میں ان اوصاف کا ملخص پیش کر دیا گیا ہے - ابوجہل کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف یہ شکایت ہے :

مذہب او قاطعِ ملک و نسب — از قریش و منکر از فضلِ عرب
قدر احرار عرب نشناختہ — با کلفتان حبش در ساختہ
ایں مساوات ایں مواخات اعجمی ست — خوب می دانم کہ سلماں مزد کی ست
ابن عبداللہ فریبش خوردہ است — رستخیزے بر عرب آوردہ است
اعجمی را اصل عدنانی کجاست — گنگ را گفتار سحبانی کجاست
چشمِ خاصانِ عرب گردیدہ کور — بر نیائی اے زہیر از خاکِ گور ؟
اے ہبل اے بندہ را پوزش پذیر — خانۂ خود را ز بے کیشاں بگیر
گلۂ شاں را بگرگاں کن سبیل — تلخ کن خرمائے شاں را برنخیل
اے منات اے لات ازیں منزل مرو — گر ز منزل می روی از دل مرو
اے ترا اندر دو چشم ما وثاق — مہلتے ان کنتِ از معتِ الفراق

سحبان بن وائل عرب کا آتش بیان خطیب تھا ، زہیر بن ابی سلمی عرب جاہلیت کے تین چار چوٹی کے شاعروں میں سے ایک تھا ، ''ان کنت از معتِ الفراق'' امرؤالقیس کے معلقے کی طرف توجہ مبذول کر رہا ہے ـــــــ یہ مصرعے تو خاص طور پر قدیم عرب ذہنیت کے آئینہ دار ہیں :

ع از قریش و منکر از فضل عرب
ع گنگ را گفتار سحبانی کجاست !
ع تلخ کن خرمائے شاں را برنخیل !

یہ تو چند سطور کی فضا کا معاملہ تھا ، ویسے اگر جاوید نامہ کے مواد اور پیرایۂ اظہار پر نظر ڈالی جائے تو احساس ہوگا کہ اس کتاب کے خاکے کا بھی حسب و نسب عربی ہے - سیر افلاک اور مناظر بہشت پر اولیں مشہور کتاب ابوالعلا المعری کی ہے جس کا نام رسالۃ الغفران ہے - معری سیر کرتا ہوا جنت میں پہنچتا ہے ، وہاں کئی ایسے شعرا حضرات سے ملاقات ہوئی جو عہد جاہلیت میں چل بسے تھے ، انھوں نے زمانۂ اسلام نہ دیکھا تھا - معری حیران ہو کر پوچھتا ہے کہ تم تو اسلام کی روشنی پھیلنے سے قبل وفات پا گئے تو تمہیں جنت کیونکر مل گئی ؟ اس پر فرداً فرداً ہر ملاقاتی شاعر اپنے بخشے جانے کی توجیہہ کرتا ہے - زہیر کا اپنا موقف ہے ، امرؤالقیس کا اپنا جواب ہے ، عبید بن الابرص اپنے دلائل پیش کرتا ہے ـــــــ معری کسی قدر متشکک تھا - اہل دین کے تشدد سے اسے نفرت

تھی ، اس کے نزدیک خدا کا تصور اگر کچھ تھا تو وہ محض بےرحمی کا مظہر نہ تھا ـــــــــ معری کے بعد محی‌الدین ابن عربی کی کتاب فتوحات مکیہ دوسانی کڑی کا کام دیتی ہے ، فتوحات مکیہ میں سیر افلاک کے ساتھ ساتھ تمثیلی انداز بھی موجود ہے ـــــــــ دانتے فتوحات مکیہ سے زیادہ متاثر ہوا ۔ اس ضمن میں اقبال نے ایک سے زیادہ مقام پر اشارے کئے ہیں ۔ گستاف لی بان نے اپنی کتاب Medieval Islam میں کھلے بندوں دانتے کی ابن عربی سے اثر پذیری کی طرف اشارہ کیا ہے ـــــــ جاوید نامہ میں چار طواسین ہیں : طاسین گوتم ، طاسین زرتشت ، طاسین مسیح اور طاسین محمد ، ظاہر ہے کہ یہ حلاج کی کتاب الطواسین کا اثر ہے ۔

بہر حال جاوید نامہ میں بھی رسالۃ الغفران جیسی ہی فراخدلی دکھائی گئی ہے ۔ کسی قوم کو یا سردارِ قوم کو مذہبی تنگ نظری کی بنا پر نذرجہنم نہیں کیا گیا ، اقبال نے جہنم کی جگہ زحل کے دریائے خون کا منظر پیش کیا ہے اور وہاں جعفر و صادق کو مبتلائے عذاب دکھایا ہے ، کسی غیر مسلم قوم کے کسی ہادی یا بزرگ یا فلاسفر کو ان کا شریکِ حال نہیں بنایا ـــــــــ یہ تمغائے افتخار دانتے ہی کو حاصل تھا ۔ جعفر و صادق غدار تھے ، انھوں نے قوم و وطن کا اپنی خود غرضی کی بنا پر خون کر دیا تھا ، کروڑوں انسان ان کی وجہ سے غلامی کے قعرِ مذلت میں گر گئے تھے ، لہٰذا اقبال نے تنبیہاً کہا ہے :

ایں جہاں بےابتدا بےانتہا ست   بندۂ غدار را مولا کجاست

جعفران آں زماں ہوں یا صادقان ایں زماں ، بہرحال بےمولا ہی ہیں ، بےمولا ہی رہیں گے ۔

کلام اقبال کا مطالعہ کرتے ہوئے یوں تو عتبی ، معری ، عمرو بن کلثوم ، بوصیری ، کعب بن زہیر ، زہیر بن ابی سلمی ، امرؤالقیس ، معتمد وغیرہ شعرائے عرب کا ذکر یا نشان مل جاتا ہے ۔ مثلاً ارمغانِ حجاز میں اقبال نے عمرو بن کلثوم کا یہ شعر اپنے قطعہ کا جزو بنا لیا ہے :

صبنت الکاس عنا ام عمرو   و کان الکاس مجراہا الیمینا !

اگر ایں است رسم دوستداری   بدیوار حرم زن جام و مینا !

مگر بعض جگہ عربی شعروں کا پرتو نظر آتا ہے اور اس ضمن میں میں سمجھتا ہوں کہ اگر متنبی ، ابو تمام اور امرؤالقیس وغیرہ کے کلام کا بالتدقیق مطالعہ کیا جائے تو ممکن ہے زیادہ نشانات مل جائیں ، اثر پذیری بالکل قدرتی بات ہے ۔ مقالے کے آغاز میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ مطالعہ جس بھی ادب کا ہو وہ ذہن

پر اپنی فضا کا کچھ نہ کچھ نقش ضرور چھوڑ جاتا ہے ۔ مثال کے طور پر اقبال کا یہ شعر ہے :

گماں آباد ہستی میں یقیں مرد مسلماں کا
بیاباں کی شب تاریک میں قندیل رہبانی

عرب جاہلیت میں تارک‌الدنیا راہبوں کی دور افتادہ جھونپڑیوں کے قریب رات کی تاریکیوں میں جھلملانے والے چراغ کی لو امرؤالقیس کے اس شعر میں ملاحظہ کیجئے :

تُضِیُّ الظَّلام بالعشیّ کأنّها   منارةُ مُمسٰی راهبٍ مُتبتّلِ

اسی مضمون سے متاثر اقبال کا قطعہ ہے :

شب این کوہ دشتِ سینہ تابے   نہ در وے مرغکے نے موجِ آبے
نگردد روشن از قندیل رہبان   تو میدانی کہ باید آفتابے

''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' میں عربوں کو فرنگیوں کی غلامی سے نجات حاصل کرنے کی تلقین ان الفاظ میں کی ہے :

از فریب او اگر خواہی اماں   اشترانش را ز حوض خود بران

یہ مضمون زہیر بن سلمیٰ کا معلقے کا مضمون ہے ۔

ومَن لم یَذُد عن حوضهِ بسلاحهِ
یُهدّمْ ومَن لم یظلم النّاسَ یُظلَمِ!

اسرار خودی میں ایک شعر ہے جس پر بوصیری کا اثر ہے اور حاشیے میں خود اقبال نے اس امر کی طرف اشارہ بھی کر دیا ہے :

رونق از ما محفل ایام را   او رسل را ختم و ما اقوام را

بوصیری کا شعر ہے :

لمّا دعا الله داعینا لطاعتهِ   أکرمَ الرُّسل کنّا أکرمَ الاُمم

اقبال نے مسجد قرطبہ سے خطاب کرتے ہوئے کہا تھا :

تیرا جلال و جمال مرد خدا کی دلیل
تو بھی جمیل و جلیل وہ بھی جمیل و جلیل

اس شعر کو پڑھتے ہی بانی مسجد قرطبہ عبدالرحمٰن الناصر کا شعر یاد آ جاتا ہے :

انّ البناء اذا تعاظَمَ قدرہ   اضحٰی یدُلُّ علی عظیمِ الشانِ

اسی مضمون کو ابوفراس حمدانی نے ایک اور رنگ میں ادا کیا تھا :

صنائع فاق صانعها ففاتت   وغرسٌ طاب غارسُها فطابا

اقبال نے والدہ مکرمہ کا جو مرثیہ کہا تھا اس کا آخری شعر ہے :

آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے
سبزۂ نو رستہ اس گھر کی نگہبانی کرے

اور ممالک میں بھی ممکن ہے لحد پر ''شبنم افشانی'' پیرایۂ دعا ہو مگر عرب کی سرزمین تو ازلی تشنہ سرزمین ہے لہٰذا عربوں کے یہاں یہ دعا انتہائی خلوص کی مظہر تھی کہ ''تیری قبر گیلی رہے'' ۔ ابو تمام نے اسی تصور سے محمد بن حمید طوسی حاکم موصل کے مرثیے میں یہ مضمون پیدا کیا تھا :

و کیف احتمالی للغیوث صنعیۃً   باء سقائہا قبراً و فی لحدہ البحر

(میں اس قبر کو سیراب کرنے والے بادلوں کا احسان کیوں لوں جس قبر میں سمندر سویا پڑا ہو)

کوشش کی جائے تو ایسے کئی اور نشان مل جائیں گے جن سے واضح ہو جائے گا کہ اقبال کے ذہن نے عربی فضا کو کس حد تک قبول کیا تھا ۔

مضامین کے علاوہ اقبال کے کلام میں ایسے الفاظ بھی کثرت سے مل جائیں گے جنھیں وہ کبھی کبھی ٹھیٹ عربی معانی میں استعمال کرتے ہیں مثلاً دلیل کو رہبر کے معنوں میں ، ادیب کو مؤدب اور اتالیق کے معنوں میں ، طلب کو تعاقب کے معنوں میں ، غریب کو نادر کے معنوں میں ، زحمت کو گھٹن کے معنوں میں ۔ ''زحمت'' کا استعمال دیکھئے ، ''موج دریا'' میں کہا ہے :

زحمت تنگئی دریا سے گریزاں ہوں میں
وسعت بحر کی فرقت میں پریشاں ہوں میں

یہاں اگر زحمت کے عام معنی کلفت مراد لیے جائیں تو وہ مفہوم پیدا نہیں ہوتا جو گھٹن سے ہوتا ہے ۔

بہر حال بات وہیں آکر ختم ہوتی ہے جہاں سے شروع ہوئی تھی اور وہ عزیز احمد صاحب کے کلمات تھے کہ اقبال کا پورا کلام پڑھنے کے بعد اقبال کے اطراف میں بہت کچھ پڑھنا پڑتا ہے :

گماں مبر کہ بپایاں رسید کار مغاں
ہزار بادۂ نا خوردہ در رگ تاکست

''مسجد قرطبہ'' کا مرکزی خیال
تاریخ کی روشنی میں

ڈاکٹر سید محمد یوسف

اندلس کی تاریخ ، ادب اور آثار اقبال کے لیے خاص طور پر مصدر الہام تھے ۔ ذیل میں تاریخ اندلس کا ایک ورق پیش کر کے یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ ''مسجد قرطبہ'' کا مرکزی خیال اور عظمت فن سے متعلق اجتماعی تصورات جن کو اقبال نے کمال فن کے ساتھ شعر کا ایسا قالب بخشا ہے کہ حرف و صوت کی مسجد قرطبہ ، سنگ و خشت کی جامع قرطبہ کا مکمل جواب بن گئی ہے ، وہ خیال اور تصورات محض نظری فلسفہ کی پیداوار ہونے کے بجائے ٹھوس تاریخی واقعات سے گہرے تاثر پر مبنی ہیں یا کم از کم ٹھوس تاریخی واقعات سے ان کا قوی ربط ہے ۔

عبدالرحمٰن بن محمد الناصر الدین اللہ (۳۰۰ - ۳۵۰ھ) وہ ہیں جنھوں نے اندلس کے حکمرانوں میں سب سے پہلے اپنے آپ کو ''امیرالمومنین'' کہلایا اور سلطانی القاب میں سے ایک لقب ''الناصر'' اختیار کیا ۔ انھیں فن تعمیر سے غیر معمولی شغف تھا جس کی شہرت ''الزہراء'' کے نام کے ساتھ وابستہ ہے ۔ ان کے جلیل القدر قاضی منذر بن سعید البلّوطی اپنی بے باک صداقت اور حق گوئی کے لیے مشہور ہوئے ۔ الزہراء جس قدر الناصر کے شوق کا سامان تھا اتنا ہی قاضی منذر کی ملامت کا ہدف تھا ۔ مستند تاریخوں میں[1] الناصر اور قاضی منذر کے مابین اس موضوع پر مندرجہ ذیل مکالمات درج ہیں :

(۱)

ایک روز منذر بن سعید الناصر کے پاس آئے جو الزہراء کے بانی ہیں ۔ الناصر تعمیر کے کاموں میں ہمہ تن مصروف تھے ۔ منذر نے انھیں نصیحۃً کچھ

۱۔ ان کا خلاصہ المقری کی نفح الطیب (المطبعۃ الازہریۃ ، ۱۳۰۲ھ) جلد اول میں ملتا ہے ۔ دیکھیے ص ۲۶۵ ، ۲۶۹ -

کہا ، اس پر عبدالرحمٰن الناصر نے یہ شعر پڑھے :

بادشاہوں کو جب یہ آرزو ہوتی ہے کہ ان کے بعد ان کی عالی ہمتی کا
چرچا ہو تو وہ عمارتوں کی زبان سے چرچا کراتے ہیں ۔
دیکھ لو ، دونوں ھرم آج تک باقی ہیں درآنحالیکہ
کتنی سلطنتیں ہیں جنھیں زمانے کے حادثات نے مٹا ڈالا ۔
عمارت کا عظیم الشان ہونا
پتہ دیتا ہے ایک عظیم الشان (انسان) کا[۱] ۔

(مورخ کہتا ہے) معلوم نہیں یہ شعر خود عبدالرحمٰن الناصر کے ہیں یا کسی دوسرے کے ہیں جو انھوں نے موقع کی مناسبت سے سنائے ، اگر انھیں کے ہیں تو حسن کلام کی حد کر دی ہے ، اور اگر موقع کی مناسبت سے انھیں یاد آ گئے تو بھی اس موقع پر یہ شعر اتنے موزوں ہیں کہ وہ حسن کلام کی داد کے مستحق قرار پاتے ہیں ۔

منذر ان کو اکثر و بیشتر تعمیرات کے بارے میں سخت سست کہا کرتا تھا ، ایک مرتبہ وہ الناصر کے پاس آیا ۔ اس وقت وہ ایک قبہ کے اندر تھے جس کی اینٹیں انھوں نے سونے چاندی کی بنوائی تھیں اور اس پر اتنی توجہ دی تھی کہ ان کے خیال میں کوئی بادشاہ اس درجہ کو نہیں پہنچا تھا ۔ منذر بولنے کھڑا ہو گیا ، مجلس میں سارے ارباب حکومت جمع تھے ، اس نے یہ آیت تلاوت کی :

''اگر یہ نہ ہوتا کہ سارے کے سارے لوگ ایک ہی امت بن جائیں (کفار کا عیش و عشرت دیکھ کر کفر ہی کا طریقہ اختیار کر لیں) تو ہم رحمٰن کو نہ ماننے والوں کے لیے ان کے گھروں کی چھتیں چاندی کی بنا دیتے ، اور سیڑھیاں بھی جن پر وہ چڑھتے . . . . الآیۃ سورۃ زخرف ۸ ۔ [۲]''

آیت کے بعد اسی کی مناسبت سے کچھ اور کہا ۔ بادشاہ خاموش ہو گیا ،

۱۔ آخری بیت :

انّ البناءَ اذا تعاظمَ شانُہ اضحی یدُلُّ علی عظیمِ الشّان

اندلس کی تاریخوں میں اس بیت کا اور اس معنی کا جس کو یہ بیت متضمن ہے بڑا ہی چرچا ہے ۔

۲۔ پوری آیت یوں ہے :

ولولا ان یکونَ النّاسُ اُمّۃً واحدۃً لجعلنا لِمَن یکفُرُ بالرّحمٰن لِبیوتھم سُقُفاً من فضّۃٍ و معارجَ علیھا یظھرون و لِبیوتھم ابواباً و سُرراً علیھا یتّکئون ، و زُخرفاً ، و ان کل ذلک لمّا متاعُ الحیوۃِ الدنیا والآخرۃُ عند ربّک لِلمتّقین ۔

معلوم ہوتا تھا کہ اسے بڑی تکلیف ہوئی لیکن علم اور دین کے لحاظ سے منذر بن سعید کا مرتبہ اتنا بلند تھا کہ اسے برداشت کرنے کے سوا چارہ نہ تھا ۔ ایک اور مورخ (ابن الحسن النباهی) کا کہنا ہے کہ بادشاہ تھوڑی دیر سر جھکائے رہا ، اللہ کے سامنے عاجزی سے اس کے آنسو گرتے رہے ، پھر اس نے منذر کی طرف دیکھ کر کہا : قاضی ! اللہ تمھیں ہماری طرف سے اور خود تمھاری اپنی طرف سے نیک جزا دے ، اور دین اسلام اور مسلمانوں کی طرف سے بڑے سے بڑا صلہ دے ، اور تمھارے جیسے لوگ خدا کرے کہ اور بہت سے ہوں ، تم نے جو کچھ کہا وہی حق ہے ، پھر وہ استغفار کرتا ہوا اس مجلس سے اٹھ کر چلا گیا ، اور حکم دے دیا کہ اس خوبصورت قبہ کی چھت توڑ دی جائے اور دوبارہ اسے مٹی کی اینٹوں سے بنایا جائے ۔

(۲)

ایک روز منذر الزہراء میں الناصر کے پاس بیٹھا ہوا تھا ۔ الرئیس ابو عثمان بن ادریس نے کھڑے ہو کر قصیدہ سنایا جس میں یہ شعر بھی تھے :

''جو (عمارتیں) آپ یادگار چھوڑ دیں گے وہ شہادت دیں گی کہ آپ نے
کچھ برباد نہیں کیا ، اور دین اور دنیا کو (فروغ) دیا ۔
آباد جامع سے علم اور تقویٰ کو (فروغ دیا)
اور خوشنما الزہرأ سے سلطنت اور جاہ کو''۔

الناصر جھومنے لگا اور بہت ہی خوش ہوا ۔ منذر بن سعید تھوڑی دیر سر جھکائے رہا ۔ پھر کھڑے ہو کر اس نے یہ شعر سنائے :

''اے الزہراء کے بانی ، تو اپنا سارا وقت اسی میں صرف کرتا ہے ، کیا
تجھے ہوش نہیں آئے گا ؟
سبحان اللہ اس کی رونق کیا خوب ہے ۔
بشرطیکہ اس کا پھول (زہرہ) کملا نہ جائے''۔

الناصر نے کہا : ابوالحکم[۱] ! اس پر ذکر ، شوق اور محبت بھری یادوں کی نسیم چلتی رہے گی اور خشوع کے آنسو اس کی آبیاری کریں گے تو انشا اللہ یہ کبھی نہیں کملائے گا ۔ منذر بولا : اے اللہ ! تو گواہ ہے کہ میں نے اپنے ضمیر کی آواز ان کے کان میں ڈال دی اور ان کی خیر خواہی میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی ۔ اس میں شک نہیں کہ قاضی منذر (رحمۃ اللہ) نے جو کچھ کہا تھا وہ بالکل سچ

۱۔ منذر کی کنیت ۔ کنیت سے خطاب عزت و تکریم کے لیے ہے ۔

نکلا چنانچہ اس کے بعد (صدی کے اختتام سے قبل) ہی فتنہ و فساد میں زہراء کا پول کھلا گیا ۔

الناصر اور منذر دونوں کی باتوں سے خلوص ٹپکتا ہے ۔ منذر کارِ جہاں کی بے ثباتی پر پورے اخلاص کے ساتھ ایمان رکھتا تھا ۔ الناصر اتنے ہی اخلاص کے ساتھ یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ شوق اور خضوع سے معجزہ ہنر کی آبیاری ہو تو اس میں رنگِ ثبات نکھر سکتا ہے ۔ فن کی بابت ان دو متضاد نقطہ ہائے نظر کا تصادم تاریخ کے پردہ پر دیکھتے ہی ذہن اقبال کے ان ابیات کی طرف منتقل ہوتا ہے :

آنی و فانی تمام ، معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات ، کارِ جہاں بے ثبات
اول و آخر فنا ، باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو ، منزل آخر فنا
ہے مگر اس نقش میں ، رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل ، عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات ، موت ہے اس پر حرام

آگے چل کر اقبال کا یہ شعر :

تیرا جلال و جمال ، مردِ خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل ، تو بھی جلیل و جمیل

اس کا مقابلہ الناصر کے اس شعر سے کیجیے :

عمارت کا عظیم الشان ہونا
پتہ دیتا ہے ایک عظیم الشان (انسان) کا

اقبال کا خطاب ''مسجد قرطبہ'' سے ہے اور الناصر اور منذر کا موضوعِ بحث الزہراء تھا ، الناصر نے اگر اِس کی بناء ڈالی تو اُس کی توسیع و تکمیل کی ، وہ الزہراء کو بھی اپنی عظمتِ شان کا نشان سمجھتا تھا ۔ مسجد قرطبہ اور الزہراء میں فرق ضرور ہے لیکن اس کے باوجود شاید یہ کہنا بجا ہوگا کہ اقبال کے ان ابیات میں صاف طور سے الناصر اور منذر کی آویزش کی صدائے باز گشت سنائی دیتی ہے ۔ بلکہ یہ کہنا بھی صحیح ہوگا کہ اقبال کی نظم ''مسجد قرطبہ'' کا مرکزی خیال وہی ہے جو الناصر اور منذر کی رد و قدح سے ابھرتا ہے ، یعنی یہ کہ دنیا کی بے ثباتی کے سیاق میں عظیم الشان عمارتوں کی قدر و قیمت کیا ہے ؟ اقبال اصولی طور پر الناصر کے ہم نوا ہیں ، وہ عظیم الشان عمارت کو دوسرے معجزہ ہائے فن ، یعنی شعر اور سرود کا ہم جنس بتاتے ہیں ، جو چیز ، یعنی عشق ،

شعر کو رفت و بود سے بچا سکتی ہے وہی عمارت کے پھول کو بوی باقی و محفوظ رکھ سکتی ہے :

اے حرمِ قرطبہ ! عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام ، جس میں نہیں رفت و بود
رنگ ہو یا خشت و سنگ ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے ، خونِ جگر سے نمود

دلوں کو گرمانے میں "خشت و سنگ" کی کارفرمائی "حرف و صوت" سے کم نہیں :

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش ، اس کی شبوں کا گداز
اس کا مقام بلند ، اس کا خیال عظیم
اس کا سرور اس کا شوق ، اس کا نیاز اس کا ناز

خلاصہ یہ کہ فن کی عظمت "سطوت دین مبین" ہے :

کعبۂ ارباب فن ، سطوتِ دین مبین
تجھ سے حرم مرتبت ، اندلسیوں کی زمین

اقبال کو مسلمانان اندلس کی تاریخ اور آثار سے خاص دلچسپی تھی - بال جبریل ہی میں اس کی شہادت متعدد مستقل نظموں اور جابجا ضمنی اشاروں سے ملتی ہے ۔ مسجد قرطبہ سے اتنا گہرا تاثر بھی ندرت رکھتا ہے - اس کی وجہ بھی آسانی سے سمجھ میں آتی ہے اور وہ یہ کہ اندلس صرف "فردوس مفقود" نہیں بلکہ جدید علوم و فنون کے ارتقاء کا "حلقہ مفقودہ" بھی ہے :

ہے زمین قرطبہ بھی دیدۂ مسلم کا نور
ظلمت مغرب میں جو روشن تھی مثل شمع طور
بجھ کے بزم ملت بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی
قبر اس تہذیب کی یہ سر زمینِ پاک ہے
جس سے تاک گلشن یورپ کی رگ نمناک ہے

بانگ درا — "بلاد اسلامیہ"

لیکن اصولی طور پر یہ مان لینے کے بعد کہ سنگ و خشت کا معجزہ ، ذوق و شوق کا امین ہو سکتا ہے اور یہ امانت اس کے لیے بقاءدوام کی ضمانت بن سکتی ہے ، یہ بحث ناتمام رہے گی تاوقتیکہ ہم مسجد قرطبہ اور الزاہراً کے فرق کو بھی اچھی طرح نہ سمجھ لیں ۔

الرئیس ابو عثمان بن ادریس نے جو شعر سنائے تھے اور جن کو سن کر الناصر جھومنے لگا تھا ان میں اس نے الناصر کی دو عظیم الشان یادگاریں بتائی تھیں : ایک جامع[1] دوسری الزہراء ۔ اپنے ممدوح کے اسلامی شعور سے کام لیتے ہوئے انتہائی سادگی سے اس نے یہ بھی کہہ دیا تھا کہ جامع علم اور تقویٰ کے لیے ہے اور اس سے دین کو فروغ ہے ، اور الزہراء سلطنت و جاہ کا مظہر ہے اور اس سے دنیا کو فروغ ہے ۔ اسلامی فضا میں ، جو ''فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة'' کی دعا سے معمور ہو ، ایسی بات شاعرانہ مدح کے پیرایہ میں کہی جا سکتی ہے اور ممدوح کا اس سے وہ اثر لینا جو الناصر نے لیا بالکل معمول کے مطابق ہے ، لیکن منذر جیسا فقیہ۔یاد رہے کہ اس دور میں فقیہ کا شاعر ادیب ہونا کوئی عجیب بات نہ تھی۔الزہراء کو ''فی الدنیا حسنة'' کی فہرست میں داخل کرنے کے لیے تیار نہ تھا ، اسی لیے وہ ہر موقع پر ''و قنا عذاب النار'' کی یاددہانی کرتا ہے ۔ نکتہ یہ ہے کہ وہ ''جامع'' کے بارے میں کچھ نہیں کہتا ، نہ اچھا نہ برا ، اس کے ذکر سے سکوت اختیار کرتا ہے اور الزہراء کو ، اس کے سونے چاندی کے قبہ کو ، اپنے لعن و طعن کا نشانہ بناتا ہے ۔ حالانکہ الناصر نے جامع قرطبہ کی تجدید و توسیع کے سلسلے میں بھی ایک نیا منارہ تعمیر کرایا تھا جس کی چوٹی پر تین ''رمّانات'' (انار) تھے ، دو سونے کے اور بیچ میں ایک چاندی کا ، ان سے ایسی شعاعیں نکلتی تھیں کہ آنکھیں چندھیا جاتی تھیں ۔ منذر ان سے بھی چشم پوشی کرتا ہے ۔ اس کے علاوہ الناصر نے تو یہ دستور بنا لیا تھا کہ مال گذاری کی آمدنی کو تین حصوں میں بانٹتا تھا ، ایک ثلث فوج پر خرچ کرتا تھا ، دوسرا ثلث تعمیرات پر اور تیسرا ثلث ذخیرہ احتیاطی کے طور پر محفوظ کر دیتا تھا ۔ اس کو جو عمارتیں بنوانے کی دھن تھی منذر اس پر معترض نہیں ہے ، وہ تو اس کی بنوائی ہوئی عمارتوں میں سے الزہراء کو الگ کرکے صرف اسی پر اعتراض کرتا ہے ۔ کیا یہ بات صاف نہیں ہو جاتی کہ اس کی نظر میں الزہراء کی تعمیر الناصر کے ذاتی عیش و عشرت کی مد میں تھی ، وہ اسے الناصر کے دنیاوی تکبر و غرور کا مظہر سمجھتا تھا ؟ سوال

۱۔ الناصر نے جامع قرطبہ کی توسیع و تکمیل کا اہتمام کیا تھا اور ایک جامع الزہراء بھی نئی تعمیر کی تھی ۔ جامع الزہراء بھی شان میں کچھ کم نہ تھی لیکن حیاتِ ملی کا محور اور علم و دین کا مرکز جامع قرطبہ جیسی شروع سے تھی ویسی ہی آخر تک رہی ۔ اس کی حیثیت میں کوئی فرق نہ آیا ۔

اسراف کا نہ تھا ، بلکہ تعمیر کی غرض و غایت کا تھا ۔ الناصر سے بھی منذر کی بات سمجھنے میں کوئی غلطی نہیں ہوئی ، وہ خوب سمجھتا تھا کہ منذر کیا کہہ رہا ہے ۔ تب ہی تو وہ منذر کے اعتراض کو "خشوع کے آنسوؤں" سے دھونے کی کوشش کرتا ہے ؟ کیا یہ خشوع اس تکبر کے مقابلہ میں نہیں جو منذر اس کی طرف منسوب کرتا ہے ۔ منذر کے تازیانے اس کے خشوع میں اضافہ کرتے ہیں لیکن اسے اپنے خلوص پر اتنا اعتماد ہے کہ وہ اپنی دھن سے باز نہیں آتا ۔

شواہد و قرائن یہ بتاتے ہیں کہ فی الواقع الناصر کا خلوص شک و شبہ سے بالا تر ہے ۔ الزہراء اس کے غرور کا نہیں ، محض شوق کا سامان تھا ۔ لیکن اس کا جذبہ سلیم سہی اس کی منطق سلیم نہ تھی ۔ بہرحال الزہراء کی وابستگی تنہا اس کی ذات سے تھی اور اس لحاظ سے اس کی حیثیت ، الناصر کے اپنے دل میں نہ سہی ، خارجی دنیا میں وہی متعین ہوتی ہے جس پر منذر مصر تھا ۔

جامع قرطبہ کی بناء عبدالرحمٰن الداخل نے ڈالی ، اس کے بعد جامع کی نگہداشت ، اصلاح اور توسیع خلفاء اندلس کا مقدس فریضہ بن گئی ۔ عبدالرحمٰن الداخل سے لے کر عبدالرحمٰن الناصر تک تقریباً سبھی خلفاء نے انتہائی شوق سے اس کی خدمت کی سعادت حاصل کی ۔ یہ دین و علم کا منارہ حیات ملی کا سب سے قابل قدر ادارہ تھا ۔ الناصر نے سارے وسیع و عریض مدینۃ الزہراء پر جتنا خرچ کیا اس کا تقریباً ایک تہائی صرف اس جامع پر خرچ کیا ۔ منذر اس جامع کی شان میں کچھ نہیں کہتا ، جامع الزہراء کا نام بھی زبان پر نہیں لاتا حالاں کہ وہ خود جامع الزہراء ہی کا امام و خطیب تھا ۔ یہ نہیں کہ وہ اس کا قدر داں نہ تھا ، لیکن اس نے اپنے لیے مادح کے بجائے ناصح کا کردار اختیار کر رکھا تھا ۔

منذر کے برعکس اقبال سطوت دین کے نشان تلاش کرتے ہیں ، ان کی نظر میں "قوۃ السلام" ہے لال قلعہ نہیں ، "گورستان شاہی" ہے "تاج محل" نہیں ، اسی طرح "مسجد قرطبہ" ہے "الزہراء" نہیں ۔ لال قلعہ ، تاج محل اور الزہراء ان سب کی نمود فرد کے ذوق جمال ، لطف عیش اور غم مرگ سے ہے ۔ یہ امتیاز مسجد قرطبہ اور قوۃ السلام ہی کو حاصل ہے کہ ان کی رگ سنگ میں ساری ملت کا خون جگر رواں دواں ہے ، انہیں سے مرد مومن کی خودی کا جلال و جمال آشکار ہے ، گورستان شاہی غم فرد کے لیے سامان تسکین نہیں بلکہ حیات ملت کے لیے تازیانۂ غم ہے ۔ یہ شاید اقبال کی نواؤں ہی کا اثر تھا کہ یہ کاتب الحروف مصر میں اہرام کے تکبر اور جبروت سے مرعوب ہونے کے بجائے جامع عمرو بن العاص کی تواضع اور رحموت سے متاثر ہوا ۔ مسلمانوں نے اپنی طویل تاریخ میں

جو آثار چھوڑے ہیں ان میں اس جامع کی شان بالکل نرالی ہے ۔ یہ معجزۂ فن نہیں اور شاید اسی لیے ہمارے ارباب فن کی توجہ سے محروم ہے ، میں اسے بے سرو سامانی کا معجزہ کہوں گا ، یہ سنگ و خشت میں مومن کے عزم اور توکل علی اللہ کی تفسیر ہے ۔ الغرض آثار کی بھی ایک معنوی شخصیت ہوتی ہے اور اسی کے اعتبار سے ان کی قدر و قیمت متعین ہوتی ہے ۔ منذر کے لیے الزہراء کی معنوی شخصیت نفرت انگیز تھی اور اقبال کے لیے بھی لائق توجہ نہیں ۔ اگر ایک طرف اقبال کا ذوق و شوق حیات پرور اور فکر انگیز ہے تو دوسری طرف ان کی خاموشی بھی محض اتفاق نہیں بلکہ معتمدانہ اور معنیٰ خیز ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ نصیحت کا وقت گزرنے کے بعد اب اگر وہ کچھ کہتے تو ناصح کے بجائے قادح بن کر رہ جاتے ۔ جہاں نصیحت سود مند ہے وہاں وہ بھی بے محابا بول اٹھتے ہیں :

مری نگاہ کمال ہنر کو کیا دیکھے ۔[1]

الزہراء کی معنوی شخصیت متعین کرنے کے لیے ہمیں یہ دیکھنا پڑے گا کہ اس کی بناء کے اسباب و محرکات کیا تھے ، اور اس کی تعمیر سے مقصود کس کی خوش نودی تھی ۔

محی الدین بن العربی ''المسامرات'' میں لکھتے ہیں : مجھے قرطبہ کے ایک شیخ نے مدینۃ الزہراء کی بناء کا سبب یہ بتایا کہ الناصر کی ایک سریۃ (داشتہ) مر گئی ، اس نے بہت سا مال چھوڑا تھا ۔ الناصر نے حکم دیا کہ اس مال سے مسلمان قیدی چھڑائے جائیں ، لیکن ڈھونڈنے پر ایک بھی قیدی فرنگیوں (افرنج) کے ملک میں نہ پایا گیا ، اس پر الناصر نے خدا کا شکر ادا کیا ۔ اس موقع پر اس کی کنیز الزہراء جس سے وہ بے انتہا محبت کرتا تھا ، بولی : میری خواہش ہے کہ اس مال سے آپ میرے لیے ایک شہر تعمیر کرائیں جس کا نام میرے نام پر رکھا جائے اور جو میرے ساتھ مخصوص ہو ۔ چناں چہ الناصر نے جبل العروس کے دامن میں جبل سے قبلہ کی سمت اور قرطبہ سے شمال کی سمت اس شہر کی بناء ڈالی ۔ آج اس کے اور قرطبہ کے درمیان کم و بیش تین میل کا فاصلہ ہے ۔ اس کی تعمیر میں الناصر نے کمال صناعی اور پائیداری کا اہتمام کیا اور تفریح گاہ بنا دیا ، اس میں الزہراء اور ارباب دولت کے حاشیہ برداروں کی رہائش تھی ۔ شہر کے دروازہ پر الناصر نے الزہراء کی تصویر بھی نقش کرائی تھی ۔ چناں چہ جب الزہراء نے

۱۔ ضرب کلیم : ''پیرس کی مسجد'' ۔

وہاں اپنی نشست جمائی تو اس نے دیکھا کہ شہر کا حسن اور سپیدی اس پہاڑ کی گود میں پڑی ہے ۔ اس نے کہا : میرے آقا ! آپ دیکھتے ہیں کہ اس حسین دوشیزہ کا حسن اس زنگی کی گود میں پڑا ہوا ہے ۔ الناصر نے حکم دے دیا کہ اس پہاڑ کو ہٹا دیا جائے ۔ ایک صاحب نے عرض کیا : خدا نہ کرے کہ امیرالمومنین کو کوئی ایسا خیال آئے جس کے سننے سے عقل کو ہٹا لگے ، اگر ساری مخلوق بھی جمع ہو جائے تو اس پہاڑ کو کھود کر یا کاٹ کر کسی طرح بھی نہیں ہٹا سکتی ، اس کو تو اس کے خالق کے سوا اور کوئی نہیں ہٹا سکتا ۔ تب الناصر نے حکم دیا کہ اس کے درخت کاٹ ڈالے جائیں اور ان کی جگہ انجیر اور بادام کے پودے لگائے جائیں چناں چہ اس سے زیادہ خوب صورت اور کوئی منظر نہ تھا بالخصوص پھولوں کے اور درختوں میں بور آنے کے موسم میں ۔ پہاڑ اور میدان کے درمیان درخت ہی درخت تھے ۔ (قدرے اختصار کے ساتھ اقتباس ختم)

اسلام کی رو سے عورت کوئی ناگزیر شر نہیں ، نہ ہی اس سے گریز کسی درجہ میں بھی مستحسن ہے ۔ اس کے برخلاف عورت رسول‌اللہ کی تین محبوب ترین چیزوں میں ہے ۔ عورت کی ناز برداری بھی باعث اجر و ثواب ہے ، اس کے ''خال ہندو'' پر ''سمرقند و بخارا'' بخشے جا سکتے ہیں ، یہ بخشش'' برات بر شاخ آہو'' کے طور پر ہو تو قدردانی حسن اور جذبہ محبت میں ہر مونس کا دھڑکتا ہوا دل شریک ہوگا ۔ لیکن جہاں جذبہ محبت مدینۃالزہرا کی خارجی و محسوس شکل اختیار کر لے تو پھر یہ دو افراد کے مابین ایک ذاتی معاملہ بن جاتا ہے اور واقع میں جو معاملہ ہو اسے یقیناً معاملات کی شرعی ، قانونی اور اخلاقی حدود کے اندر رہنا چاہیے ۔ نصیحت کا تقاضا یہی تھا کہ منذر اپنے امیر سے بھی ان حدود کی پاسداری کا مطالبہ کرے ۔ اعلیٰ قدریں شاہی اور فقیری کے ٹکراؤ ہی سے ابھرتی ہیں ۔ یہ بات واضح ہو گئی کہ الزہراء کی تعمیر سے الزہراء کی خوشنودی ملت کا مقصود نہ تھی ۔ بقاء اور دوام اللہ کی خوشنودی ہی کا نتیجہ ہوتا ہے ۔

کھجور کے درخت سے متعلق عبدالرحمٰن الداخل کے اشعار کے ذیل میں اقبال نے مقری کی نفح‌الطیب کا بھی ذکر کیا ہے ، وہیں سے ہم نے الناصر اور منذر کے مباحثہ کا اقتباس لیا ہے ۔ قرین قیاس یہی ہے کہ یہ اہم ، دلچسپ اور سبق آموز تاریخی حکایت اقبال کے ذہن میں رہی ہوگی ۔ بہرحال اتنا تو ہم بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ اگر ان کے ذہن میں یہ حکایت تھی تو انہوں نے اس سے جو تاثر لیا اسے بڑی خوبی سے اپنے فکر میں تحویل کرکے فلسفہ کی متناسب شکل و صورت دی اور شعر کا خوبصورت لباس پہنایا ۔ یہ بجائے خود بڑا کارنامہ

ہے ۔ اور اگر یہ حکایت ان کے ذہن میں نہیں تھی تب تو ان کا الناصر اور منذر کے درمیان محاکمہ کے انداز پر سوچنا کہیں زیادہ حیرت انگیز کارنامہ ہے ۔

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested: Islamics, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, Archaeology, etc., etc.

Published alternately

in

English and Urdu

Subscription

(for four issues)

Pakistan		Foreign countries
Rs. 15.00		35s or $5.00
	Price per copy	
Rs. 4.00		9s or $1.50

All contributions should be addressed to the Editor, Iqbal Review, 43-6/D, Block No. 6, P.E.C.H. Society, Karachi—29. The Academy is not responsible for the loss of any article in any manner whatsoever. No articles are returned unless accompanied with a stamped envelope.

Publishd by B.A. Dar, Director, Iqbal Academy, Pakistan, Karachi
Printed at Zarreen Art Press, 61 Railway Road, Lahore

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

July 1968

IN THIS ISSUE

THE IQBAL ACADEMY, PAKISTAN
KARACHI